

فهرس الكتاب

من كتب الفقير السيد عبد الله
[illegible]
[illegible]

[illegible]

الجزء الثالث من عمدة المسترشدين في
اصول الدين املاه الفقيه الامام الحبر
الاوحد الالمعي الصدر رباح الكلام شيخ الاسلام
جمال الاسلام حسام الدين لسان المتكلمين ابو عبد الله
محمد بن احمد بن محمد المحلي حاط الله سوكانه
الدين وحما بحميد سعيه الاسلام والمسلمين

والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله
محمد المصطفى واله الكرام الطاهرين




بسم الله الرحمن الرحيم اللهم أعن يا كريم

باب الكلام في النبوات قال الإمام المنصور بالله

سلام الله عليه وعلى آبائه الأكرمين وإن محمداً صلى الله عليه وعلى آله رسول الله ونبيه وصفيه وخيرته من خلقه إلى جميع البرية خلافاً لليهود والمطرفية لأنه جاء بالمعجز عقيب الدعوى مطابقاً لها فعجز المخالف له عن إفساده مع الحرص على إبطال أمره وتصديق الكاذب قبيح والله تعالى منزه عنه واعلم أنا نتكلم في عشرة مواضع أحدها في معنى النبوة والرسالة والنبي والرسول والثاني في الدلالة على حسن البعثة وبيان الغرض فيها والثالث في صفات الرسول التي يجب كونه عليها وبيان ما لا يجوز عليه والرابع في ذكر ما يجوز أن يبعث به الرسول وما لا يجوز والخامس في الطريق إلى نبوة الأنبياء عليهم السلام جملة والسادس في حكاية المذهب وذكر الخلاف في نبوة نبينا صلى الله عليه وآله والسابع في الدلالة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله والثامن في كونه مرسلاً إلى جميع الثقلين وبيان كونه أفضل الأنبياء عليهم السلام والتاسع في ذكر الكلام على اليهود في نسخ الشرائع وما يتعلق به والعاشر في أنه يجب التمسك بشريعته صلى الله عليه وآله إلى انقطاع التكليف. **أما الموضع الأول** فاعلم أن الرسول في اللغة هو المتحمل للرسالة إلى غيره وفي عرف الشرع هو المتحمل للرسالة عن الله تعالى بغير واسطة آدمي وإنما قلنا بغير واسطة آدمي ليخرج بذلك من الصحابة فإنهم تحملوا كلام الله تعالى وسائر الشرائع إلى من بعدهم وكذلك حال من بعدهم مع من تأخر وهكذا حال رسول الرسول صلى الله عليه وآله في قومه فإنهم كانوا يتحملون الشرائع ومع هذا لا يوصفون بأنهم رسل الله بالاتفاق وليس إلا أنهم تحملوا بواسطة الرسول وهو آدمي بخلاف الرسول فإنه تحمل عن الله تعالى بغير واسطة آدمي واحترزنا بهذه اللفظة ونعتبرها في المراد به من هذه صفته ولهذا إذا قيل الرسول فهم منه ما يفهم من قولنا رسول الله ويطلق هذه اللفظة على الملائكة عليهم السلام كما يطلق على الأنبياء عليهم ولهذا قال تعالى جاعل الملائكة رسلاً وأما النبي فيختلف في أصل اللغة فإن همز وإن لم يهمز فإذا لم يهمز أفاد الرفعة مأخوذ من النباوة وهي الرفعة ولهذا قال الشاعر فأصبح رتماً دقاق الحصى مكان النبي من الكاثب وأما إذا همز فهو من الإنباء وهو الإخبار

أنبأني فلان بكذا أي أخبرني قال تعالى من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير وكلا الوصفين قد حصلا في حق الرسول صلى الله عليه وآله فإنه رفيع المنزلة عند الله تعالى ومخبر عن الله فصار قولنا نبي أنه بمعنى منبئ كقولهم حبيس بمعنى محبس مأخوذ من إحباس الفرس في سبيل الله وبغيض بمعنى مبغض وحكيم بمعنى محكم قال تعالى في القرآن الر تلك آيات الكتاب الحكيم يريد المحكم. قال الشاعر: وقصيدة تأتي الملوك حكيمة قد قلتها ليقال من ذا قالها. أراد محكمة فاستعمل فعيلاً بمعنى مفعل وأما في عرف أهل الشرع فلا فرق بين قولنا رسول وبين قولنا نبي ولهذا لا يجوز أن يقال هذا نبي الله وليس برسوله أو رسوله وليس بنبيه ولهذا خاطب تعالى نبيه مرة بيا أيها النبي ومرة يا أيها الرسول وقد خالفت المطرفية في ذلك وزعموا أن النبي ليس بمعنى الرسول وما ذكرناه قد أبطله **فإن قيل** أليس قد قال الله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي فعطف أحدهما على الآخر والشيء لا يجوز عطفه على نفسه **قلنا** هما مختلفان في الفائدة في أصل **اللغة** فجاز عطف أحدهما على الآخر وقد يجوز عطف الشيء على بعضه وعلى نفسه باختلاف اللفظ لما بينا أن أحدهما على طريقة اللغة والثاني على طريقة الشرع ولهذا قال تعالى وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وهما من جملة الأنبياء عليهم السلام وقال تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا وقال تعالى إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات أراد بالإيمان الأول طريقة اللغة وبالثاني طريقة الشرع **فإن قيل** أليس قد روي في خبر أبي ذر أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله كم الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قال وكم الرسل قال الجم الغفير **قلنا** الخبر من الآحاد فلا يجوز التعلق بها فيما طريقه العلم ولو صح لوجب حمله على وجه يصح لئلا يناقض الأدلة وقد ذكر بعض العلماء أنه أراد بالرسل الأخيار عن الغير الذين بلغوا الصلاحية للبعثة وأنه أرسل بعضهم **فإن قيل** هل يجوز تسمية الملائكة بأنهم أنبياء **قلنا** كلا المعنيين ثابت في حقهم لأن الله تعالى رفع منازلهم وأنبأهم ولهذا قال جاعل الملائكة رسلاً الرسالة ولم يحصل على المعنى الشرعي وهو أن النبي هو المتحمل للرسالة عن الله عز وجل بغير واسطة آدمي فيجوز تسميتهم أنبياء لأن هذا المعنى موجود في حقهم إلا أنه قد كثر استعمال هذه اللفظة في حق الرسل من البشر دون غيرهم حتى صار سابقه إلى الأفهام وإذا ثبت أنه لا فرق بين الرسول والنبي من جهة الشرع فلا فرق أيضاً بين النبوة والرسالة في الشرع والنبوة هي الرسالة

وثلاثة عشر

والرسالة هي السورة وهي ما يحمله الرسول عن الله تعالى بغير واسطة آدمي وذلك هو القرآن وسائر
أنواع الخطاب الوارد من الله تعالى وقد يوصف الرسول بأنه حجة وإنما يراد بذلك أن أفعاله وأقواله حجة
لأن الحجة هي ما يعرف بها حسن أمر أو وجوبه أو صحته وهذا حاصل في أفعاله وأقواله والأشبه أنه مجاز
على هذا المعنى في الأصل لأنه لا يكون حقيقة إلا والمراد به ما علق عليه من ذاته وهذا الاختصاص بذاته
دون غيره لأن الأجسام على سواء في كونها حجة على الله تعالى **واعلم** أنه لا يطلق على غيره أنه حجة لله
على الحقيقة لأنه قد كثر استعمال هذه اللفظة في حقه ولعل فإن قوله وفعله حجة يجب
الرجوع إليها خلاف غيره وقد ذهبت الإمامية إلى أن الأئمة يجوز وصفهم بأنهم حجج الله تعالى وهذا لا
يصح لأنه ليس قولهم وفعلهم حجة على حد ما تصور ذلك في الرسول **فإن قيل** أليس للإمام أن
يلزم الغير الرجوع إلى قوله **قلنا** هذا السن ليس قوله حجة بل حاله من الولاية العامة
ناسبه ما تقوله في القاضي أن له أن يلزم الغير بطريقة الحكم أمرًا وإن خالف اجتهاده المحكوم عليه
ويجب عليه الانقياد له ولا يكون موصوفًا بأنه حجة وذهب أبو الهذيل وعباد إلى أن المخبرين الذين
يحصل عند خبرهم العلم الضروري يجوز وصفهم بأنهم حجج وهذا لا يصح لأن الحجة هو نفس العلم وإذا كانت هذه
اللفظة إنما تجري على الأشياء بطريقة المجاز دون الحقيقة وكان المجاز لا يجب اطراده لم يجز إجراء هذه
اللفظة على غيرهم لأنه يؤدي إلى مساواة المجاز الحقيقة في باب الاطراد ومعلوم خلافه فإنه إذا
قال القائل سل الربع وسل الطلل وأراد أهلهما فإنه لا يصح أن يعلق السؤال مطردًا بكل ما لا يعقل ويراد
به أربابه لجوز أن يقال سل الثوب وسل الحصير إلى غير ذلك ويوصف الرسول بأنه مبعوث ويفيد ذلك
أن الله بعثه أي أرسله فهو في الحقيقة واستعمال هذه اللفظة في الشرع في خواص الرسول دون
الرسول والنبي فإنه قد كثر استعمالها دون غيرهما ولهذا يقول المسلمون قال الرسول وقال النبي
ولا يكاد القائل يقول قال الحجة كذا وقال المبعوث كذا **وأما الموضع الثاني**
وهو في بيان الغرض بالبعثة والدليل على حسنها فهذا بيان أن الغرض بالبعثة تعريف مصالح
العباد وإنما حسنه وإلى حسنها ذهبت الكافة من أهل الصانع سوى البراهمة فإنهم خالفوا
في ذلك ونفى الجمهور منهم أنها قبيحة وحكي عن بعضهم أنها إن تضمنت التنبيه على قضايا العقول
كانت حسنة وإلا فلا والدليل على صحة ما قلناه أن العقل يجوز أن يكون فيها غرض
صحيح وأن يكون عارية عن وجوه القبح وكل ما كان كذلك فهو حسن وإنما قلنا أن العقل

يجوز أن يكون فيها غرض صحيح فلأنه لا يمتنع من وجوه يحصل بها منها أنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن صلاح
المكلفين في تعريف أفعال العقاب لمن يستحقه لا محالة وأنه تعالى لا يعفو وأن يعلم سبحانه أنهم مع
هذا التعريف أكثر في الانزجار عن القبائح وكلما كان المكلف معه أكثر في الانزجار عن القبيح فإنه
يكون حسنًا ومنها أنه يجوز أن يحصل بعلمهم عند البعثة من الحث للعقلاء على ما في عقولهم والفكر لهم ما لا
يحصل بعقولهم ومنها أنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى في مقدور المكلف أفعالًا إذا وقعت منه كانت مقوية
لدواعيه إلى فعل ما يجب عليه عقلًا وأفعالًا إذا وقعت منه كانت مقوية لدواعيه إلى فعل ما يقبح عقلًا
أو ترك ما يجب عقلًا ولا يعلمها على التعيين لأنه ليس في عقله الإرشاد إلى تفصيلها فيحسن أن يبعث الله
إليه من يعرفه بما يجمع لمكون من أحوال العلة ولا شبهة أنه ليس في العقل ما يقضي بأن هذه الأمور أو بعضها
لا يجوز أن يحصل في البعثة ثبت أنه يجوز أن يكون فيها غرض صحيح وإنما **قلنا** أنه يجوز كونها عارية عن
وجوه القبح فلأن وجوه القبح معلومة محصورة في أمور مخصوصة نحو كون الفعل ظلمًا وكون الكلام أمرًا
بقبيح أو نهيًا عن حسن أو كون الاعتقاد جهلًا إلى غير ذلك من الوجوه والعقل لا يقطع على أن بعض هذه
الأمور يحصل عند البعثة بل يجوز انتفاءها أجمع وإنما قلنا أن كل ما كان كذلك فهو حسن فلأنه لو قبح
لما قبح إلا لوجه يقع عليه فإذا ثبت أن وجوه القبح مفقودة عن هذا الذي ذكرناه ثبت أنه لا يجوز قبح الشيء
إلا لوجه يقع عليه كما قدمناه **واحتج المخالف** بوجوه منها أن الأنبياء لا يخلو
ما يأتون به من أحد أمرين إما أن يأتوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها فإن أتوا بما يوافق العقول كانت بعثتهم
عبثًا لأن العقل قد أغنى عنهم وإن أتوا بما يخالف العقول وجب ردّه لأن العقل حجة وما خالف الحجة
لم يكن الرجوع إليه لأن الرجوع إليه يقتضي العدول عن الحجة وهذا فاسد ولهذا استقبح العقلاء مخالفة
عقولهم **والجواب** أما القول بأنهم إن أتوا بما يوافق العقول وجب ردّه وقد علمنا
أنه حث وعظ الوعاظ وتذكير المذكرين وتصنيف التصانيف في هذا الأمر فهبت بعثة الرسول
إذا أتوا العقول فيحصل هذه الأمور ومعلوم أن كل عاقل لا يستقبح ما هذا حاله بل يجد العقلاء
غيره في الوقوف على الحكمة وتعريف ما يصلح أن يفعل وسعى أن يزداد **فإن قيل** إن الأمر إذا هاد ولو كان
مرتبة فلهذا حسن منا أمرهم بالوعظ والتذكير وحثهم ذلك قلنا إذا كان لا يرهم مرتبة
سوف بهذه المرتبة من ظهر عليه المعجز الدال على صدقه أولى لأن النفس إلى قبول قوله أسكن لكونه

مقطوعًا على معصيته بخلاف من ذكرناه واما قولهم انهم ان جاوا بما يوافق العقل وجب رده وما الا فالقول
انهم ما جاوا بما يخالف العقول على الاطلاق وانما جاوا بما لا يهتدي العقل الى تفصيله مع قضائه بحسنه
على الجملة لان العقل يقضي بانه يجب علينا ان نفعل ما يكون عنده داعيا الى فعل الحسن ويجب علينا ان
نفعل ما يكون داعيا الى فعل الواجب فاذا ورد هذا في العقل قضا لا يعلم تفصيله حتى يبعث الى
فعله او تركه وجب في الحكمه ان يبعث القديم تعالى من يعرفنا ما هذا حاله فاذا جا ما يكون كذلك لا نقض لتفصيل
ما جمله العقل يوضح ذلك ان المريض يعلم ضرورة انه يجب عليه تجنب الامور التي تزيد في علته واتيان
الامور التي جرت العادة بانها تخفف عنه ثم اذا عرفه الطبيب ان شيئا معينا يضره او يدفع الضرر
لا يقال انه جاء بما يخالف العقل وانما جاء بما يقضي به العقل جملة من غير تفسير وكان الذي حصل
بالطبيب هو التفسير فكذلك ما نحن فيه ثم يقال لهم اخبرونا لو انكشف للعقل ان فعلا من الا
فعال مفسدة عنده ووقوعه من التكليف وان فعلا آخر يكون مصلحة للمكلف في فعل ما يجب عليه ان كان
اكان يجب عليه فعل هذا ويقبح منه فعل الاول ام لا فان قالوا لا يجب عليه ترك هذا ولا فعل هذا قلنا فعل
هذه حاله لم وجه الوجوب يكون قد حصل ويكون وجه القبح لانا نعلم باضطرار ان كل ما اجتنابا على
القبيح فهو قبيح وان كل ما دعانا الى فعل الواجب فهو واجب ولهذا قبح الاغراء النفسيه الحسن على القبيح ويجب
النصيحه عند طلبها ولا يجهله العقلا فما هذا حاله وان قالوا الواجب فعل هذا وترك هذا
متى انكشف للعقل حاله قلنا فاذا كان العقل لا يهتدي اليه وانما يهتدي به القديم تعالى وجب
عليه هذا التعريف والا ادى الى ان لا يكون المكلف مزاح العله ولا سبيل الى ذلك الا بالبعثه
فكانت واجبه ومتى قيل هلا جاز ان يضطر الى مراد الله تعالى منا فيكون ذلك مغنيا عن البعثه
لانها تكون عبثا قلنا الاضطرار الى معرفة مراده متبع على الاضطرار الى معرفة ذاته وهو محال
في دار التكليف على ما تقدم بيانه ومتى قيل فهل يجوز بعثة كل مكلف الى نفسه قلنا
العقل يقضي بانه اذا قام بعثة الرجل الواحد الى الجميع مقام بعثتهم كان ما الذي بعثته
من زاد عليه يكون عبثا مما لا يفعله الله تعالى واحتجوا بانه لو جاز ان يبعث الرسل بوجوب
ما ليس بواجب في العقل نحو الصلوه والزكوه وغيرها واباحة ما هو قبيح في العقل نحو ذبح البهائم
والامها عند الاستخدام لجاز ان يبعثوا بوجوب الجهل وقبح المعرفه وشكر المنعم وهذا محال

والجواب ان كل فعل قضا العقل بوجوبه من دون شرط فانه لا يجوز تغيره وكل فعل قضا بقبحه
من دون شرط فانه لا يجوز تغيره وما قضا العقل بوجوبه بشرط او قبحه بشرط فانه لا يكون حكمه
حكم ما ذكرناه اولا بل يجوز تغيره اذا تغير ذلك ولهذا قلنا الجهل لا يجوز ان لا يكون قبيحا ولا يجوز ان يكون حسنا
في حال من الحالات لانه انما قبح لكونه جهلا وهذا وصف لا يتغير واما المعرفه فان وجه وجوبها
كونها لطفا وهذا شايع في جميع الاوقات والمكلفين جميعا نحو المكلف عليهم واما الصلوه فانما كان
يقضي العقل بقبحها لكونها عبثا فاذا علمنا بالشرع كونها ناهية عن الفحشا والمنكر علمنا انها ليست بعبث
لان العبث انما يقبح لصورته وانما يقبح لتعريه عن غرض مثله فاذا ثبت في الصلوه ما ذكرناه وهو وجه حسن
في العقل بطل كونها عبثا وهكذا الحال في سائر الفرائض الشرعيه فانا نعلم ان فيها صلاحا لانها لو كانت
قبيحه مع فرضنا عدم الشرع واما اباحة ذبح البهائم فانما كان قبيحا لكونه ظلما وهو كونه
ضررا عاريا عن جلب نفع او دفع ضرر الى سائر الاوصاف فاذا كان انما قبح لهذه الامور ثم علم القديم
تعالى ان في اباحة الذبح صلاحا لنا في الدين لاباحته وضمن لها اعواضا موفيه على ما اجابها من الالام ويخرج
عن كونها قبيحه لعين الالام لانه قد ثبت ان احدنا يستحسن ايقاع ولده وضربه لما يرجوه من نفع
ولهذا قلنا ان احدنا لو كان له غرض صحيح في نقل غيره من مكان الى مكان وضمن له الالوف من الدنانير
فانه يخرج منه حسنه على الاسفال الحمل النفع العظيم فكذلك الحال فيما اباحه تعالى من ذبح هذه
البهائم فانه قد تضمن لها الجزيل من الاعواض فيخرج عن كونه قبيحا واحتجوا ايضا بان في الشرع افعال
~~مما يستبعد ... هذه البهائم~~ ورد بما يستبعد عنها العقل فكيف يجوز ان يكون البعثه بما يحسن
لاجلها من ذلك الحج خاصه وما يتضمنه من السعي والطواف ورمي الجمار وحلق الراس وغير ذلك مما له
والجواب ان مثل هذه الافعال قد يحسن منا الاغراض لان احدنا قد يستحسن العدو بين اراضي
السبع وفي لقا والداره لو صديق او في حاجة يحتاجها ان لم يبادر ويستحسن رمي الثمار في رووس الاشجار
وحلق راسه عند انه عارضه الى غير ذلك فاذا كانت هذه الامور مما يحسن لها هذه الافعال مع
انها منافع يسيره كانت هذه الافعال بان يحسن لكونها داعيه للمكلف الى فعل ما يجب عليه وترك ما
يقبح منه مع ان في مقابله ذلك الثواب الدايم ومرجو المخالف ان يدل على ان هذه الافعال بعد البعثه
تمثلها قبل البعثه في تعريها عن غرض صحيح حتى تكون عبثا فاما ولا يمكنه اثبات غرض صحيح فيها فلا
شبهه انها لا تكون قبيحه مع ما قلناه ان البعثه حسنه فصل واعلم ان البعثه

من الافعال التي لا يستقل حسنها من وجوبها وذلك لان الذي لاجله حسنت ليس الا كونها لطفا وهذا بعينه
يقتضي الوجوب لانا قد بينا وجوب اللطف على القديم تعالى فلهذا كانت واجبة وصارت جارية مجرى شكر
المنعم فانه لا يستقل حسنه عن وجوبه لانه انما يحسن لاجل شيء وهو النعمة وهذا يقتضي الوجوب كما
يقتضي الحسن لان كل عاقل يعلم ضرورة وجوب شكر المنعم **واعلم** ان العصمة قد يكون متعينة وقد لا
يكون كذلك على ما يعلم الله تعالى فان علم الله تعالى ان الصلاح في عصمة شخص معين دون من عداه وجبت
العصمة فقط وان علم انها لا تتعين بل يعلم في جماعة انهم يصلحون للعصمة فلا يخلوا اما ان يعلم ان الصلاح
يتعلق بعصمتهم على الجمع او بعصمة واحد منهم غير معين فان كان الاول وجب عصمتهم جميعا لان ما اوجب
عصمة بعضهم يوجب عصمة الباقين وان كان الثاني فانه تعالى في حكم المخير فمن شاء عصمه ولا يجب عليه
عصمة الباقين لتمام الواجب فعلهم بل يكون عصمة من زاد عبثا **ومن قيل** فلو عصم القديم تعالى
في مثل هذا جميعهم في حالة واحدة مع ان الصلاح في عصمة واحد لا بعينه هل يكون عصمتهم صحيحا
على الجمع او واحد منهم **قلنا** اختلف العلماء في مثل هذا فقال ابو الحسين القديم تعالى فيما في وقت واحد
فالعصمة يصح ان تقع لاحدهما صحيح لانه عبث والثاني لا يسمى عنه فكان صحيحا ايضا وقال العصمة تقع
تقع لاحدهما لا بعينه ويحتمل الاخر والاول الاقرب تعالى هذا لا يقع بعينه الجميع لانه يقع بعينه ما
زاد على واحد منهم لكونه عبثا ولا يسمى عن الباقين فوجب صحة عصمة الجميع وعلى القول الاخر ان
عصمة ما زاد على واحد يكون صحيحة دون الواجب **فصل** واعلم ان العصمة لا تجب في كل حال
وذلك لانها انما وجبت لكونها لطفا ولا يمتنع من [illegible] ان تختص ببعض الاوقات
دون بعض وببعض الازمان دون بعض ولهذا اختلف الحال في الالام والارزاق وما اشبهها فيفعلها القديم
تعالى في حال دون حال شخص دون شخص لانه يعلم ان صلاح المكلفين لا يطرد لانه لا يجب فيما دعا الى
امر او صرف ان يكون كذلك في كل وقت وشخص الا ترى ان صرف الولد قد يكون صلاحا في حال [illegible]
ذا الادراك وما اشبهها يفعلها القديم تعالى في حال دون حال شخص دون شخص لانه يعلم ان صلاح المكلفين
لا يطرد لانه لا يجب فيما دعا الى [illegible] ويكون مفسدة في اخرا ويكون صرف ولد اخر مفسدة وعلى هذا الحال
في الصلوة والصيام فوجبتا على الطاهر دون الحايض ثم وجب قضا الصوم دون الصلوة ولا وجه
الا اختلاف المصالح وكذلك الحال في المقيم والمسافر وعلى هذا نعول انه يجوز عقلا ان يراد التكليف

العقل عن السمعي بان لا يعلم الله تعالى ان للمكلف صلاحا في تكليفه بالشرعيات خلافا لما تقوله
الامامية فان عندهم انهما لا ينفصلان **واما الموضع الثالث** في ذكر صفات الرسول
التي يجب كونه عليها وبيان ما لا يجوز عليه فاعلم ان الرسول اذا كان المقصود به تعريف المصالح فلا
بد من حصوله على احسن صفة يكون لها مزية في تقريب المكلف الى القبول وتكون نقيضها
مؤثرا في النفرة عنه وذلك لا يخرج عن قسمين احدهما يكون من فعل الله تعالى وثانيهما لا يكون من قبله فاما
الاول فهو ما يرجع الى الخلقة وكمال الالات ووفور العقل وغير ذلك فلا بد في خلقته ان يكون سليمة
ثم لا يكون مشوه الخلقة فان يكون لخلطته تشنيعا وكذلك الالة فلا بد من كونها صحيحة بحيث لا
يقع تقوير بفقد شيء منها وان جاز ان يعرض في بعضها الافة [illegible] ولا يجوز عليه العاهات المنفرة
نحو البرص والجذام وغيرهما ويجوز عليه العمى [illegible] ويجوز عليه الامراض
التي لا ينفر والمرض ووفور العقل لانه اصل في التكليف ولا يجوز عليه ما ينافيه من الجنون وشبهه
ويجوز عليه السهو والنوم وان [illegible] العقل لانه لا ينفر ومن اجل الله تعالى العالم بما هو الحالة فانه
جعل اسبابه في غاية من الكمال في استقامة الخلقة وسلامة الاعضاء ووفور العقل وتمام القوة
لما ذكرناه من ان المقصود تعريف المصالح وكلما كان المكلف معه اقرب الى القبول فلا بد ان
يفعله تعالى **ومن قيل** كيف يصح في [illegible] وقد علم [illegible] في المهد مع كونه
على الحال التي يكون عليها غيره من الاطفال **قلنا** ان مجرد كونه صغيرا لا ينفر وانما ينفر
لما ينضم الى ذلك من فقد كمال العقل فاذا كمل عقله فانه يكون ابلغ في الاعجوبة من غيره ولهذا
يستظرف العقلاء ما ياتي به الحدث من الامور العجيبة التي لا ياتي بها كثير من المحنكين بالتجارب فاذا كنا
نقول بانه تعالى اكمل عقله كان ابلغ فيما ذكرناه ولا معنى لقول جهال المطرفية انه لم يكن نبيا في المهد
لان هذا مخالفة لصريح الاية وهي قوله وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة
ما دمت حيا ولا معنى للعدول عن هذه الظواهر الى غيرها لانه لا دليل على ذلك ونحن نعلم ان نبوته استمرت
من تلك الحالة وتكليفه لانه قال اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكاة ما دمت حيا ولانه لو كان
ان يكون نبيا في حال معرفة كما دل عليه صريح الاية ثم ينقل عن النبوة لادى ذلك الى النفرة فلا يجوز ان
يفعله الله تعالى **فان قيل** اليس روي ان ايوب عليه السلام اصابه ما اصابه من الامراض المنفرة **قلنا**
العلماء فيما روي على قولين فمنهم من لم يصح الرواية لانه يؤدي الى النفرة كما بيناه ومنهم من قضى بجواز

صحه ما قيل وقال لا يكون ماموراً بالتبليغ في تلك الحاله لان المطلوب ان يكون على وصف لا ينفر عنه وهو
حب القبول وهذا لا يتصور الا عند التبليغ وهذا هو اختيار الامام المنصور بالله عليه السلام
الصحيح لما قلناه **واما** القسم الثاني فهو على ضربين احدهما له تعلق بالاداء والتبليغ والثاني ليس
كذلك فالاول يجب عصمتهم منه على الاطلاق ولا فرق فيه بين ان يكون كبيراً او بين ان يكون صغيراً
وبين كونه مباحاً فان المباح قد يكون له حظ في التنفير ايضاً فلا يجوز عليهم ما قد ذكر العلماء انه يجب
على العالم ان يتوقى كثيراً من المباحات التي يكون فعلها مؤثراً في التنفير عن الاقتداء به في الدين وذلك
في النبي احق واولى وقد ذكر الفقهاء ان من كثر مجونه ومزاحه لا يعتمد عليه في روايه الاحاديث النبويه
واما الثاني فانه يجوز على الانبياء عليهم السلام على التفصيل الذي نذكره ويخرج من هذه الجمله الكبائر
لا تجوز على الانبياء عليهم السلام وقد اختلف الناس في جواز الكبائر عليهم فمن الناس من جوزها عليهم ومنهم
من منع منها واختلف مجوزوها عليهم فمنهم من جوزها عليهم قبل البعثه ولم يجوزها بعد البعثه
وهو مذهب الاشعريه والكراميه ومنهم من جوزها في الحالين وهم الحشويه والكراميه والاول هو
مذهب الجمهور من اهل العدل من الزيديه والمعتزله والذي يدل على ذلك وجوه **احدها**
انه قد ثبت ان الغرض بالبعثه تعريف مصالح العباد على ما قدمناه وجواز الكبائر عليهم ينفر عن
القبول فوجب ان يمتنع من ذلك وانما قلنا انه ينفر عن القبول فلانا نعلم ان الواعظ اذا كان مشتهراً
بالمعاصي فان الناس ينفرون عن قبول موعظته له ولا يقع في نفوسهم بخلاف ما اذا كان ورعاً عفيفاً
فانهم يكونون بعيد سماع كلامه اقرب الى القبول لان الذي دل على وجوب اللطف قضى بانه يكون على
ابلغ الوجوه ولهذا علمنا بانه لا يجوز للمكلف ان يقتصر على الظن بالله وتوحيده وعدله او التقليد في ذلك
دون العلم لان العلم تاثيره في الدعاء والصرف اقوى من تاثير الظن والتقليد فوجب ان لا يكون فانما مقامه
فان قيل هذا ينتقض بمن داوم على المعاصي حال تركه ووعظه فانا متى اطلع عنها فان
وعظه على حد وعظ من لم يواقع معصيه اصلاً فهلا جوزتم المعاصي على الانبياء قبل البعثه
لان التنفير بعدها مفقود **قلنا** ان التنفير حاصل في الحالين الا ترى انه لا يشتبه في ان الحال لو
بلغ الغايه في الزهاده والعفه لما كان وعظه يقع له من التاثير ما يقع لو عظ زين العابدين عليه
السلام ومن جرى مجراه من الصالحين من العتره عليهم السلام وعن غيرهم ولا وجه لذلك الا ما ذكرناه

وهذا لاطلاقه فيما يتناوله اذا احتج الناس اصدر الرسول فهل
البعيد في العصمه وحكي علي عليه

من جوز هذا في الاصل مفارقاً للمعاصي بخلاف غيره **فان قيل** فلا جاز عليه المعاصي وان تكون فيهما
سرا حتى لا يطلع عليه احد **قلنا** التجويز هاهنا يقوم مقام القطع في انه يحصل به ضرب
من التنفير **فان قيل** انما لا نسلم لكم حصول التنفير بتجويز المعاصي فانا مع تجويزنا عليهم ذلك لا نجد
نفوراً عنهم في انفسنا **قلنا** ان الغرض ان الرسول لا يكون على ما هو موضوع للتنفير سواء وقع التنفير
ام لا نوضحه انه قد يستتر بتقطيب الوجه موضوع للتنفير عند مقابله الضيف ويجوز ان يأكل
بعض الناس ولا يعتد بتقطيبه الا انه يخرج في الجمله عند العقلاء من كونه موضوعاً للتنفير
وكذلك حال المعاصي والمنع من تجويزنا لها عليهم وعلى ان المخالف لا يمكنه ان يقول انا لا ننفر عنهم مع تجويزنا
ذلك اولى من قولنا انا ننفر عنهم لو جوزنا ذلك فلا بد من الرجوع الى ما يقتضي التنفير في نفسه وان قدر
ان البعض لم ينفر عنه **الوجه الثاني** ان الكبائر لو جازت عليهم بعد البعثه كما
تقوله الحشويه والكراميه لأدى ذلك الى تجويز الكتمان عليهم لانه لا فرق على هذا بين كبير وكبير
ومتى جاز عليهم الكتمان ادى الى نقض الغرض بعثهم لان الغرض بالبعثه انما هو تعريف مصالح
العباد ومتى جاز عليهم كتمانها ادى الى ان لا يكون للمكلف طريق الى ان يعرف مصالحه فتبطل فائده
البعثه **الوجه الثالث** انه كان يلزم جواز الكذب عليهم لان غايته ما فيه انه كبير
والمخالف قد جوز ذلك بل منهم من نص بصريح به وهذا يؤدي الى وجوب نقضهم لانه يجوز فيما اتوا
به ان يكون كذباً او باطلاً وذلك جائز عليهم عند المخالف فلا يبقى الا انهما دليلهم والحال هذه لانه
يبقى من المكلف انه فعل دليل يجوز عليه الكذب في اخباره الاشياء المطلوب ليس هو الظن لمن
ما جاؤا به بل المطلوب هو القطع عليه وهذا مفقود مع تجويز الكبائر عليهم **فاما** ما يتمسك به
المخالف من الايات الوارده في الانبياء عليهم والروايات **فاما** الايات فانها اما ان تقتضي معصيه
اصلاً واما ان تقتضي معصيه الا انها صغيره وما عدا ذلك لا يجوز وكثير من الروايات واهيه
لها اصل فهي من دسيس الملحده الغوها الى الحشويه وعند غيرهم ممن لا حظ له في النظر والعلم بعدل الله
تعالى وحكمته من سرق ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فيجب
ردها ان لم يمكن تاويله على وجه صحيح من دون تعسف لمخالفته لادله العقول كما في كثير من الاخبار
التي يرويها الحشويه في التشبيه الى غير ذلك وقد استقصى ذلك الشيخ الامام الحاكم رضي الله عنه في كتابه

متونه الاشياء الاليه من احب طاعته منه **واما** الصغاير فاعلم انها تجوز عليهم بشرطين احدهما
ان لا يكون متعلقه بالاداء والثاني ان لا يكون منفرة وما عدا ذلك تجوز عليهم لانه لا يقتضي السقوط
لدرجته في نقصان الثواب وما هو احاله لا يوجب النفور واختلف مشايخنا في انه هل تجوز عليهم تعمد
الصغيرة ام لا فقال ابو علي انه لا تجوز عليهم تعمدها وانما تقع منهم على سبيل التاويل كما اكل
ادم عليه السلام الشجرة وتاول ان المراد العين فتجنبها دون الجنس وقال النظام انها تقع منهم على
سبيل السهو وقال ابو هاشم انه تجوز عليهم تعمدها واستدل ابو علي بان فعلها مع العلم بقبحها يقتضي
السقوط وذلك لا يجوز عليهم واستدل ابو هاشم بان المعصية لا حكم لها الا اذا وقعت فعلها المكلف
وهو عالم بقبحها او متمكن من العلم بقبحها ولم يفعلها الا على هذه الصورة فانها لا تكون معصية ولا
ذنبا لانها تكون جارية مجرى ما يقع من الساهي والنائم وما هو احاله لا حكم له اعني انه لا يستحق عليه
العقاب ولا يوصف بانه معصية ولا ذنب وقد وصف الله تعالى خطاياهم بانها معاص نحو قوله
وعصى ادم ربه فغوى وقال عفى الله عنك والعفو لا يكون الا عما هو مستحق عنه ولا فيما لا يعلم حكمه او لا
يتمكن من العلم بقبحه ولا فرق بين الفعل والترك في ذلك لانه اما ان ياكل الشجرة مثلا وهو عالم به
بقبحها او متمكن من ذلك او لا يكون ساهيا عنها فلا يكون معصية وكذلك اخلاله بالنظر لا
بد ان يتركه وهو عالم بوجوبه لانه يعلم وجوبه عند تجويف الخوف من تركه فيكون متعمدا له
لتركه والحال هذه واما ما قاله النظام من انها تقع على سبيل السهو فان اراد السهو عن نفس
الفعل فباطل بما قدمناه او السهو عن النظر في الدليل على حكم الفعل لم يصح ذلك ايضا لان المكلف لا
يكون مكلفا بالفعل الا بان يعلم حكمه او يتمكن من العلم بذلك والا كان بمنزلة النائم والساهي ولا
يكلف على من هذه حاله وفي المسالة نظر والله الموفق للصواب **واما الموضع**
الرابع في بيان ما يجوز ان يبعث به الرسول وما لا يجوز فقد اختلف الناس في ذلك فذهب ابو
القسم الى انه يجوز بعثه الرسل لتعليم الناس اللغات وقال بعضهم يجوز بعثهم لتعريفهم
الفرق بين السموم والاغذية وقال بعضهم يجوز بعثهم لتاكيد ما في قضايا العقول وقال
قاضي القضاة يجوز لتعريف اتصال العقاب الى مستحقه وقال ابو هاشم لا يجوز بعثهم الا لتعريف
شريعة مستجدة من جهتهم او لاحيا شريعة مندرسة ولا يجوز بعثهم للوجوه المتقدمة ولا
لشي منها الا ما حكي عن القاضي فلم يحك عنه واختار القاضي ما ذكره وضم اليه ما قدمناه وهو

الذي اعتمده الجمهور من المتاخرين ﻫ والذي يدل على ذلك انه قد ثبت ان المكلف يجب عليه النظر
في المعجز عند ظهوره فلا بد من وجه يجب لاجله ولا وجه لوجوبه سوى انه يعرف من ظهر على يديه من
المصالح ما لا يعرف الا منه فلولا ان البعثة لما ذكرناه والا لما وجب على المكلف النظر في معجزته
يوضحه انه اذا بعث لما كان ما في العقول من معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله وغير ذلك فانه
لا بد ان يعرفه المكلف اولا ليصح منه النظر في المعجزة والا لم يامن ان يكون عاصيا فيه واذا كان هو اعتقد حصل
فلا معنى لايجاب النظر لاجله **فان قيل** ان لقوله مزية قلنا العلم بما لقوله من شهرة المزية
مرتب على ما ذكرناه فلا يجوز ان يجب النظر لاجلها **فان قيل** ان المكلف له اهيب **قلنا**
ان كونه له اهيب مرتب على علمه بثبوته وصدقه فيما جاء به وهو ايقف على العلم بالله تعالى وتوحيده
وعدله وقد اعترض على هذه الطريقة بان قيل ان المكلف يجب عليه النظر لانه يجوز ان يكون
معه شريعة كما يجوز ان لا يكون معه وانما كان يودي الى ان لا يجب النظر لو قلنا بانه لا يكون
ان يكون معه معه شريعة بعثه بشريعة فاما اذا كان كلاما في الجواز فلا يلزم ان لا يجب النظر الا بترك
انه كما يجوز ان لا يكون معه شريعة فانه يجوز ان يكون معه شريعة خايفا ان لم ينظر في المعجز
ويعلم ان هذا الخوف لا يزول الا بالنظر فيكون واجبا عليه والحال هذه ويمكن الجواب عن ذلك
بان هذا الخوف يزول اذا قدمنا انه علم من حاله انه لا يدعو الى شريعة واذا علم ذلك سقط عنه
وجوب النظر في المعجز وهو ما الزمناه **واستدل** على ذلك بانه لو وجب اظهار المعجز عليه لمجرد
دعايه الى ما في العقل وجب اظهاره ايضا على كل من يدعو الى ما في العقل من امام او واعظ او مذكر
لان وجه الوجوب يكون قد حصل فيهم على الحد الذي حصل فيه ومعلوم خلافه **فان قيل** اليس قد
ثبت انه يحسن من القديم تعالى اظهار المعجزات على الشخص الواحد حالا بعد حال والمرة الاولى في
الثاني يكون على ما به وان كان بانها مقام الاول قلنا انه لا بد من فايده بهذا الثاني وانما ان لا يكون
من يشاهده قد علم المعجز الاول فيقوم له هو مقامه في دلالته على النبوة وان كان عالما بالاول
فانه لا بد من كونه لطفا حتى يحسن فعله لانه اذا لم يفعل لا يتمكن من العلم بالنبوة فلا وجه لحسنه
الا كونه لطفا واما من قضى بان وجه الحسن في البعثة تعليم اللغات لكونها حاصلة بالتوقيف
فانه مبني على اصل غير صحيح على ما قدمناه ونعود وكان يجب ان يكتفي بالنبي الواحد في تعريفها فلو كان
بعثه بما ذكره عليه قبيحة ومعلوم خلافه واما من قال ان بعثته لتعريف الفرق بين السموم

والاعجزه باطل من وجوه احدها انه كان يجب ان يكتفي بالشي الواحد في ذلك فتكون نعمه ما زاد عليه
عبثا لا فايده فيها وهذا قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ومنها انه يمكن معرفته ذلك بكثير من ذلك
بالحيرة والتجربه فلا يحتاج الى رسول ولهذا نعرف كثيرا من ذلك من لا يقر بالرسل ومنها انه لا
يمكن غايه ما يحتاج اليها الانسان لم يستطع حيوته عندها فاي فايده في المعرفه بها والحال هذه
واما ما ذكره مانع القضاة فانه جائز لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان صلاح المكلف في العلم
بانه تعالى لا يعفو عمن يستحق العقاب اصلا ولا طريق للمكلف الى ذلك الا من جهة السمع دون
العقل وليس الا بواسطه الرسول فكان ذلك حسنا من جهة العقل لانه استفاد به ما لا
مع معرفته **واما الموضع الخامس** في ذكر الطريق الى العلم بنبوة الانبيا عليهم السلام
واعلم ان الطريق الى ذلك ضربان احدهما خبر والثاني معجز واما الخبر فانه من اعلمنا بنبيا صدق
عمن لا يجوز عليه الكذب في خبره وذلك ضربان احدهما من جهة الله تعالى والثاني من
من غيره واما الاول فليس الا ان يوجد الكلام منه تعالى على حد يتعذر وقوعه من جهة القادر
بقدرة فيعلم انه من فعله تعالى لانه لو لم يكن من فعله مع بطلان كونه مقدورا لغيره على الحد
الذي وجد لادى الى بطلان ما وجب اضافته الى محدثه وهذا نحو الكلام اذا وجد في الحصى والشجر
فان ظهر حاله يتعذر على القادر بالقدرة احداثه وانما تصورنا ما ذكرناه بان يضطر الى حلول الكلام
بما ظهر حاله من الحال والامر من كون الخبر واردا ابانا وقد نعلم معها كونه متعلقا بشخص دون
من عداه وذلك لانه لا يعلم مراد الغير به تعالى باضطرار لما قدمناه ولا بد من تخليصه باوصاف لا
يشاركه فيها غيره نحو ان يشير الى الخبر بشخصه وكونه في مكان معين ونحوها لما العلم به في وقت
بعينه لان اسما الاعلام قد يقع الاتفاق فيها فاذا فرضنا كونه خبرا عنه بانه في مكان معين زال
عنا الالتباس لانه يستحيل اجتماع شخصين في مكان واحد والامر للوقت لانه اذا تغاير الوقت جاز
كون زيد في مكان عمرو بان ينتقل عمرو عنه فاذا اجتمع ذلك علمنا ان هذا الشخص هو المراد بالخبر دون
غيره **واما** الثاني وهو ما يرد من غيره فانه لا يدل على النبوة الا بان يسبق لنا العلم بصدقه وليس
الا بان يظهر عليه المعجز او يرى من ظهر عليه المعجز بانه لا يجوز عليه الكذب فاذا كان كذلك دل
خبره على النبوة لانه في حكم الخبر الاول في كونه صدقا الا انه لا يطرد دلالته ما ظهر حاله على النبوة

٨

في كل شخص بل لابد في ذلك من ان يعلم نبوته بمعجز والادا الى الاتصال بما لا نهاية له او التوقف وهذا
محال **واما الضرب الثاني** وهو المعجز فانه دال على نبوة من ظهر على يديه
ولا بد من كونه على اوصاف متى اختص بها دل ومتى لم يختص بها او لم يعلم كونه عليها لم يدل لانه
لا يمكن نبوته بمعرفته بمجرد وجوده بل لابد من امر زايد ولهذا قد لا يدل فعله على النبوه على ما نوضحه
فلو دل باعتبار الصوره لوجب ان يدل في كل موضع والكلام من هذا الضرب يقع في خمسه مواضع
احدها في معنى المعجز والثاني في ذكر شروطه التي يدل بها والثالث في الدليل على وجوب اشتراطها
والرابع في الفرق بين المعجزات والحيل والخامس في انه هل يجوز ظهور المعجزات على غير الانبيا عليهم السلام
ام لا **اما الموضع الاول** فاعلم ان المعجز يستعمل في اصل اللغه ويستعمل في اصطلاح
المتكلمين فاما في اصل اللغه فان المعجز عندهم من يعجز غيره كما ان المقدر من يقدر غيره والمعلم
من يعلم غيره وقد يقع على الفعل عندهم كما يقع على الفاعل ويكون فايدته انه الفعل الذي لا يتمكن
الغير الاتيان بمثله في جنسه او نوعه او مقداره او كيفيته او وقوعه على وجه او صفه فمثال ما لا
يتاتى الاتيان بمثله في جنسه الجواهر والحياه وغيرها ومثال النوع القدرة ومثال المقدار نقل الاجسام
العظام التي لا يمكن كل واحد ايلامها ومثال الوقوع على وجه دون وجه او صفه فصاحة القران الكريم
واما في اصطلاح المتكلمين فهو الفعل الناقض للعادات المطابق لدعوى المدعي للنبوه والذي فيه بين
ان يدخل جنسه تحت مقدور القادر بقدرة وبين الا يدخل خلافا لبعض جهال اليهود فانهم ادعوا ان
لا يدخل جنسه تحت مقدور القادر وهذا فاسد فان نقل الجبال وقلب المدن من جمله المعجزات مع ان جنسه
داخل تحت مقدور العباد لانه من قبيل الاكوان وهي داخله تحت مقدورهم ولا شبهه انه ان لم يزد على
قلب العصا حيه واخراج الناقة من الجبل فانه لا يقصر عنهما فبطل ما قالوه **واما
الموضع الثاني** في ذكر شروطه التي معها يدل فهي اربع شرايط احدها ان يكون من
فعل الله تعالى او جار مجرى فعله فمثال الاول احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص واطعام
الخلق الكثير من الطعام اليسير ومثال الثاني المشي على الما وفي الهوا فانه فعل النبي الا
انه يجري مجرى فعل الله تعالى لانه يحصل بتمكين في هذه الحاله زايد على المعتاد ويخالف ما يحصل به
المشي وكان معجزا وثانيها ان يكون ناقضا للعادة وليس الغرض كونه ناقضا للعادة على الاطلاق

بلغ

وان كان قد يحصل ذلك في بعض المعجزات وذلك كنسف الجبال وقلب المدن بما فيها للعالمين ونحو الشق وهو لا
يكون بايدينا ونحو الملائكة او بعضهم عليهم السلام الا الله تعالى قد جعلهم يتفاضلون فيه وكذلك كما في نزول الثلج
بقدر امنه وما اشبهها يكون ناقضا للعادات والاخبار اذا ترك فيه تهذيب وشبهه ان يكون ناقضا للعادات بل هو
معتاد عندهم وان الاعتبار ينقض عادة من بعث الرسول اليهم من الناس دون غيرهم فلنا وان كان
ذلك يحصل في بعض المعجزات نحو القران الكريم فانه ناقض لسائر العوائد حتى ان اهل الاسلام من الامانة
سبله على وجه من الوجوه على ما نوضحه ان شاء الله تعالى وثالثها ان يكون مطابقا لدعوى المدعي
للنبوة ومعنى ذلك هو ان يدعي ان معجزته كذا فيحصل كذلك لانه لا يدعي وجودها الا وقد اذن له القديم
تعالى واما ما اذن له في الخبر عن وجودها لانه يوجدها واما يوجدها لكونه عالما بالصلاح في ايجادها
فلا يجوز عليه خلاف ذلك وهكذا اذا اخبر بان احدا لا يعارض معجزته كان ذلك حقا لا يجوز خلافه
ورابعها ان يكون موجودا عقيب الدعوى ولا يجوز تراخيه عنها الاوقات الطويلة لئلا
العرض بعينه تعريف المصالح وهذا لانه لا بد عند ظهور المعجز عليه حتى يحصل لمن بعث اليهم العلم
بنبوته وتجويز تراخي بعض المعجزات ويكون حكمها حكم الاولى فيدل دلالتها على النبوة اما ان يفتقر حالها
التي او يحتج عليه ويجب النظر او يخبر بانها تقع في المستقبل فاذا وجدت كذلك دل على النبوة
لكون الخبر مطابقا للمخبر عنه وقد اشترط بعضهم ان يكون في زمان تكليف واحترز بذلك
من امارات الساعة فانها خارقة للعادات ولا تدل على النبوة وقد دخل هذا في ضمن ما قلناه من كون
المعجز مطابقا لدعوى المدعي لان ما هذا حاله لا يتصور فيه الاختصاص ولا يحصل فيه المطابقة
واما الموضع الثالث الدال على وجوب اشتراطها اما اشتراط كون المعجز من فعل
الله تعالى او جاريا مجرى فعله فلانه قد ثبت ان الله تعالى قد دل بالمعجزات على صدق رسله عليهم
السلام فلا بد من تعلقها به وليس يكفي الا بان يكون من فعله او جارية مجراه الا ترى ان الملك
اذا ادعى بعض خواصه انه والاه على الرعية فانه اذا اراد ان يدل على صدقه لا بد ان يفعل به
دون غيره حتى لو وقع من غيره من نوع حاله او ما جرى مجراه لم يدل على الخلاف ما اذا وقع من جهته
وذلك لان المدلول له يعلم بالقديم تعالى لانه اخبرنا به رسول الله تعالى الى خلقه فلا بد ان يعده
الله تعالى بامر من قبله او جار مجراه واما اشترطنا ان يكون ناقضا للعادة فلان ما يكون معتادا
لا يدل على صدقه لانه لا يعلمه به بل يعلمه به كما يعلمه غيره الا ترى ان الملك اذا

اراد ان يدل على صدق بعض خدمه في دعواه انه ولاه فانه لا بد ان يفعل له ما لم تجر عادته بان يفعله
الا لمن ادعى هذه الدعوى حتى لو اكل او شرب مثلا لما كان بهذه الافعال دالا على صدقه ولانه لا بد له
من دلالة التصديق من دلالة الكذب فاذا كان معتادا فانه لا يكون بان يدل على صدقه اولى من
كذبه فيستوي الامران وهو محال فلاجل هذا وجب كونه ناقضا للعادة واما اشترطنا ان يكون
متعلقا بدعواه فلانه اذا لم يتعلق بها لا يكون بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه ولانه
تشتبه دلالة الصدق من الملك على ما ادعيه بعض خدمه من الولاية ولا تشتبه في تعلق ما هذا
حاله بالمدعي ولهذا لو حرك الملك خاتمه من دون مواطاة بانه يفعله لاجل تصديقه لما دل
على صدقه وانما اعتبرنا ان يوجد المعجز عقيب الدعوى فلان المطلوب بالدعوى ليس الا الدعاء الى
اعتقاد نبوته ولا طريق الا المعجزات فاذا لم يظهر عقيبها انتقض الغرض بالبعثة **واعلم**
انه كما لا بد من اعتبار هذه الشروط فانه لا بد من العلم بعدل الله وحكمته حتى ان من علمها
ولم يعلم عدل الله وحكمته فانه لا يصح له الاستدلال بها على نبوة الانبياء عليهم ولهذا قال الجبرية
لا يمكنهم العلم بنبوة الانبياء لانهم يجوزون ان يفعل الله تعالى القبائح فاذا جوزوها لزمهم تجويز ان
يبعث الله تعالى نبيا كاذبا فيدعو النبوة لان غايته ما في ذلك انه يكون قبيحا من حيث انه تغرير وتلبيس
وعندهم ان الله تعالى هو المتولي لكل تلبيس في الدنيا والمحدث لكل كفر وعصيان فهلا جاز ان يبعث نبيا
يامر بالدعاء الى الجهل والعصيان ولانه تعالى عندهم لا يقبح منه شيء وقد رايت في بعض الكتب لبعض الاشعرية
انه حكى عن الاشعري انه يجوز ظهور المعجز على الكذابين وهذا يبطل الثقة بدلالة المعجز على صدقهم كما
بيناه وبطل هذا القول المطرقة لاضافتهم المعجزات الى الله تعالى **واما الموضع**
الرابع وهو في الفصل بين المعجزات والحيل فاعلم ان المحوج الى ذكر ذلك هو ان من نفى النبوات
يدعي ان هذه الافعال التي تقول بانها معجزات هي حيل على الحقيقة وانه لا يمتنع
ان يطلع بعض الناس بمعرفته كثيرا من خواص الاشياء فيأتي منه ما يظهر ولو علم غيره من
ذلك ما علم لما وقع الاختصاص له به دون غيره وهذا مذهب البراهمة وغيرهم من الملحدة وهو
المحكي عن الباطنية وعندهم ان هذه المعجزات لا صحة لها وانما هي امثال [illegible] ورموز
واشارات الى معان باطنة فطوفان نوح عليه السلام هو علمه وثعبان موسى حجته وسعة

الما مر من اصابع الرسول صلى الله عليه وآله اشارة الى كثرة علمه وبروز على المسلمين في الا
سوال على نبوة الانبيا عليهم بالمعجزات والذي يوضح ما ذكرناه من الفصل بين المعجزات والحيل
وجوه **منها** ان من المعجزات ما يرجع الى احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص وما هذا حاله لا
يفعلونه حيله من قبل انه يستمر على حد واحد فلو جاز كونه بالحيله لما وجب استمراره كما
في سائر الحيل ومعلوم خلافه **ومنها** ان ما هو بالحيله يوقف عليه عند البحث الشديد
ومعلوم ان اعدا الانبيا عليهم لم يقفوا على شي مما ذكرناه على ممر الاعصار مع شده حرصهم على ابطال
امرهم وتوفر دواعيهم الى ذلك وكان يجب لا محاله ان يظفروا بالوجه في كونها حيله فيقدحوا بها
في نبوة الانبيا عليهم السلام كما انا نعلم ان سائر الامور التي تقع بالحيل يمكن الوقوف عليها لمن بحث عنها
ومعلوم ان المعجزات لا يحصل فيها هذه الصفه مع ذلك على مباينتها للحيل **ومنها**
ان المحتال قد جرت عادته بانه لا يحتال الا على من يخفى عليه وجه الحيله دون من يعرف فيها خلاف
المعجزات فان الله تعالى جعلها من جنس ما يدعي يتعاطيه من بعث اليهم الانبيا من اهل الاعصار
لتكون عند تعذر المعارضه اقوى في الدلاله على نبوه من ظهرت عليه الا ترى كيف جعل تعالى معجزه
موسى صلى الله عليه وآله قلب العصا حيه وكانوا يدعون تعاطي احسان ذلك ولهذا جاوا
بالحبال في هيئة حيل العصا حيه كما قال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى فلقفتها العصا
وكل ذلك سبب لاسلام السحرة مع انهم الغايه في معرفة السحر من حيث علموا انها ليست
سحر ولا افعال كانت دواعيهم متوفره الى ابطالها لو وجدوا الى ذلك سبيلا وهكذا الحال في عيسى
صلى الله عليه وآله فانه بعث في عصر يغلب على اهله تعاطي الطب فجعل معجزته في احيا الموتى وابرا
الاكمه والابرص ليعلموا ان هذا لا يحصل بالطب وانه يلحق بما يتعاطونه من الامور العاجزه
المعتاده وانظر كيف جعل تعالى معجزة نبينا صلى الله عليه وآله القرآن لانه بعث في وقت
اهله بالفصاحه ويفتخرون بطرقها نثرا ونظما فتعذر عليهم الاتيان بمثله فكيف يحتج مع هذه
الامور ان المعجزات مشابهه للحيل لولا عماها ولا الجحود واعراضهم عن النظر **ومنها**
ان الانبيا عليهم لم يكن عادتهم من حال الطفوليه الى ادعا النبوة لمخالطه كاهن ولا ساحر ولو
كانت معجزاتهم من هذا الفصل لما كانت تحصل الا بالتعليم وكانوا يشتهرون بم او بعضهم ويظهر

واعلم منهم الرجوع الى من ذكرناه كما ان هذه الصفه ثابته في حق السحره ومعلوم خلافه
ان ما يريه الساحر لا يخلو اما ان يحقق الحركات وسرعتها حتى يتصور من يراه ما يتصور فيه
من قطع المسافه او ذبح الحيوان او ادخاله فيه وغير ذلك واما ان يكون الله تعالى قد عود انه
يفعل اشيا عند اشيا اخر من جنس ما نرى لا لاجل ذلك لا لوجه سواه وانظر كيف يرى بعضهم ذبح
الحيوان لا يستمر ذلك فيه بل يرى على حالته الاولى ولا يقال هلا رجع الى حالته الاولى بعد
زوالها لانه كان يجوز ان يرجع وان لا يرجع ولا يجب ذلك على طريقه واحده بل كان
يجوز ان يعطى الساحر حيا ابدا لما يجدد لنفسه الحيوه حالا بعد حال بل يلزم ان يتمنى منه حمل
احبا داره منصرفه وكيف يتصور على قول الساحر الذي يطلب من الناس اليسير ما يريهم من الا
مور العجيبه مثل ما يتصور في حق الرسول صلى الله عليه وآله من اشباع العدد الكثير من الطعام
اليسير مره بعد مره واسقا العدد الكثير من الما اليسير الى غير ذلك ام كيف يتصور ما يظهر
الانبيا عليهم من الامور الغايبه مقنع على الحد الذي اخبروا من غير زياده ولا نقصان بخلاف الساحر
الكاهن فانه وان اصاب في بعض فانه الباقي اليسير اما الا تفاقا او بامارة مظنونه ام كيف يتصور
في نبي الحبل ونبات اشجار حاصل بالسحر مع ان ذلك متعذر في العالم ولم يكن الا لموسى
فهلا جاز وقوع مثله من ساحر بعد ذلك **ومتى قيل** هلا جاز ان يكون المعرفه
ووجوهه قد نافت **قلنا** فكان يجوز وقوعه في ذلك الا وان يحتج بمثله وبعد
وقوع الشي منه وبعد فانه ما من شي يمنا فيه المعرفه مما يمكن اسرار الحيه حتى يشتد
العلم به بالكليه وبعد فما ذكر وجوه هذه الامور اشتد دون ما عداها من انواع الحيل
واما الموضع الخامس في انه هل يجوز ظهور المعجزات على غير الانبيا
عليهم السلام فاعلم اولا انا نريد بالمعجز هاهنا ما هو المفهوم منه في اصل اللغه
لا ما نعهم منه ونعرف المتكلمين وهذا هو الذي يسمى بالكرامات ومن اصطلاح العلما
ذاته هل يجوز ظهور المعجز على من لا يدعي النبوه ام لا فذهب ابو القسم الى انه يجوز ظهوره على
من يكون نبيا بعد ويكون ذلك ارهاصا وتاسيسا لامره نحو اظلال الغمام للرسول صلى الله
عليه وآله وهذا صحيح لانه اذا ظهر عليه فانه يشعر له عظمه له عند الله تعالى ولهذا ولد

صلى الله عليه وآله مبعوثا وكانت له معجزات كثيرة في نفسه قبل النبوة وذهب الجمهور من
المتكلمين إلى أنه لا يجوز ظهور المعجزات إلا على من هو نبي وهو اختيار الشريف أبي طالب عليه م وقضوا
بأنه لا يجوز ظهور الكرامات الخارقة للعادات على يدي الأولياء وذهب الشيخ أبو سعيد وأبو
الحسين البصري إلى جواز ذلك وهو اختيار الإمام المنصور بالله عليه السلام وهو الصحيح والذي
نعول عليه ونختار أحدهما أنه قد وقع ووقوعه فرع على الحسن والجواز وهذا ظاهر
فإنه قد روي لكثير من الصالحين من العترة عليهم السلام وغيرهم من الفضلاء ما يكثر وقد
ظهر كثير من ذلك للإمام المنصور بالله عليه السلام وكثر ذكره في عطيته وهو مذكور
في سيرته فأغنى عن ذكره وروى الحاكم روايات كثيرة لكثير من الصالحين وروى أيضا صاحب
مقاتل الطالبيين لزيد بن علي والقسم عليهما السلام . **الوجه الثاني** أنه لا مانع منه
عقلا ولا شرعا وإذا لم يمنع منه مانع فيقضي بجوازه ولا شبهة أنه ليس في السمع ما يمنع منه
ولا ضرورة العقل تقضي بأنه لا يجوز ولا دليل فيه إلا ما يستدل به المخالف وكله باطل لما
نذكره فيثبت جوازه . وقد استدلوا على المنع من ذلك بوجوه **منها** أن قالوا إنه قد ثبت أن
المعجز إنما يدل بطريقة المفارقة فما كان كذلك لم يجز ثبوته ولا مدلول وإنما قلنا إنه يدل بطريقة
المفارقة فلأن الشخصين متى ادعيا كل واحد منهما النبوة ثم ظهر المعجز على أحدهما دون الآخر فإنه لا
بد من دلالته على صدق من ظهر عليه وكذب الآخر لأنهما لو كانا صادقين معا لوجب إظهاره
عليهما معا أو كاذبين معا لما جاز إظهاره على أحدهما دون الآخر بل لا يظهر على واحد منهما
فلما ظهر على أحدهما دون الآخر وكان دلالة على الفرق ثبت صدق من ظهر على يديه دون الآخر
فأشبه ذلك دلالة صحة الفعل على كون من صح منه قادرا لما دل بطريقة المفارقة لم يجز ثبوتها وإنما قلنا
إن ما كان كذلك لم يجز ثبوته ولا مدلول فلأنه لو ثبت دونه لخرج عن كونه دالا بطريقة المفارقة
ألا ترى أنه إذا ثبتت دلالة صحة الفعل من الوجه الذي بيناه وقد ثبت أن صحة الفعل لا يجوز ثبوتها
ولا مدلول فكذلك لا يجوز ظهور المعجز ولا مدلول . **وقد** اعترض هذا الاستدلال بأنه لا يجب
إذا دل المعجز بطريقة المفارقة أن لا يجوز ثبوته ولا مدلول فإنه إنما يدل على صدق من ظهر على يديه ما عسى أن
ما تقدم من الدعوى فإذا لم توجد الدعوى لم يجب أن يدل على الصدق وإلا وجب على هذا التعليل أن

يستحيل من الباري تعالى إظهاره على من ليس بنبي ولا شبهة أنه يصح منه ذلك **وأما** الاستدلال له بصحة
الفعل فمسلم صحيح على وجه وهو أن كل واحد منهما دليل على مدلوله فأما في أنه لا يجب ثبوت المعجز حيث
لا مدلول كما لا يجوز كونه قادرا من دون صحة الفعل فغير صحيح لأن الفرق بينهما ظاهر وذلك لأن
صحة الفعل حكم مقتضى عن كونه قادرا ولا يجوز أن ينفصل عنها صفة سواها ولا أن يقف في اقتضائها
لها على أمر فلم يجز ثبوتها ولا مدلول بخلاف المعجز فإنه عند دلالته على طريقة الوجوب بل يقف دلالته على المواضعة
فلم يمتنع أن يجوز وجوده وإن لم يكن ذلك للدلالة على صدق واحد **ومنها** أنه لو جاز ظهور المعجز
على غير نبي لأدى ذلك إلى التنفير عن الطرق في المعجزات وهذا لا يجوز فيجب المنع من ذلك وقد اعترض ذلك بأنه
لا يؤدي إلى التنفير لو قيل بأنه يؤدي إلى التنفير في بعض المواضع فإنه يجب المنع منه ولا يلزم مثله في
سائر المواضع **ومنها** أنه كان يجوز أن يظهر على وجه الكثرة فيؤدي إلى تهوين معجزات
الأنبياء عليهم السلام في نفوس المكلفين بخلاف ما إذا لم يظهر إلا على الأنبياء دون غيرهم واعترض
ذلك بأنه يجب على هذا أن لا يظهر الله تعالى على النبي الواحد أكثر من معجز واحد لأنه يكون أقوى
في التهوين من وجود المعجزات الكثيرة ومعلوم وقوع ذلك فلو أن ما التوهين لما فعله الله تعالى
لأنه لا يفعل القبيح وبعد فإنه إذا ظهر على شخص واحد لا على حد الكثرة لم يؤد إلى توهين المعجز
في النفوس فهلا جاز ظهوره على هذا الحد **ومنها** أنه لو ظهر على بعض الصالحين لأجل
صلاحه لوجب ظهوره على كل صالح ومعلوم أنه لا يجب ظهوره على الجميع . واعترض ذلك بأنه
لا يلزم لأنه مبني على أن إظهاره لأجل صلاحه ولسنا نقول بذلك بل إنما يظهر لضرب من المصلحة وشبهها
التعظيم له عند من علم به . واعلم أن من منع من ذلك فإنه بناه على أنه لا يجوز نقض العادة على
من ليس بنبي والصحيح جوازه وإنما قلنا ذلك لأنه قد وقع والوقوع فرع على الجواز والحسن لأنه لا
يفعل القبيح وهذا ظاهر في الرمي بالنجوم وهو ظاهر معلوم وكذلك الذي كان من أمر الشمس مدة
[illegible] وكذلك الظلمة الجارية في زمن وغير ذلك ونحن نذكر ما هذا حاله
فصل **ومما** يتصل بهذا الباب ما اختلفوا فيه وهو من يدعي النبوة كاذبا هل يجوز
إظهار المعجز عليه بالعكس مما يدعيه نحو أن يدعي أن الماء ينقص عند أن يرد فيه فيغور أو
يزداد ملوحة أو يدعي أنه يمشي على الماء فيغرق فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز إظهاره بالعكس

فإن قيل هل يجوز احد الاولاد بين ويهدي الى الامر
على أنه [illegible] اليقين بطريقه

بل عبر ما يدعيه يحكي في الدلالة على كذبه ويجوز فعل ما ذكرناه وذهب بعضهم الى انه يجوز
اظهاره بالعكس لانه اقوى في الدلالة على كذبه ويحسن فعله ولهذا فان من ادعى بحضرة الملك
انه قد ولاه على الرعية وان الملك صدقه انه سيرى خاتمه فيضعه في يده وانه يكفي في تكذيبه الا
يرى الملك خاتمه من يده ثم يجوز مع ذلك ان يقول له كذبت لانه اكد في الدلالة على كذبه
والاولى ان يقال انه لا يجوز اظهاره على العكس الا لغرض زائد على مجرد التكذيب لان هذا الفعل
يقوم مقامه في الدلالة فان تعلق غرض زائد بان يكون بعضهم اقرب الى الاستدلال به على التكذيب
جاز ذلك والا فلا كما قالوا انه لا يجوز ان يبعث الله اخر المكلفين لان الفائدة في زوال حجونه
ولا بد من فعله ليبقى جميع العالم ويكون الامامة عنا بهذا الواحد لانه لا غرض فيما ذكرناه لها
ويدرسنا اختلاف العلماء في امامة اخر المكلفين **واما الموضع السادس** في حكاية
المذهب وذكر الخلاف في نبوة نبينا صلى الله عليه واله فمذهب اهل الاسلام الى انه صلى الله
عليه واله نبي صادق ودفعه حاكم الانبيا والخلاف في هذه الجملة مع اليهود والنصارى فانهم
يجحدون نبوته والمطرفية والباطنية فاما المطرفية فان عند بعضهم ان النبوة من فعل النبي وانها
داخلة تحت مقدوره كافة النبوة فهم اجب كاسبا ومنهم من يقول انها جزاء على عمله واما
الباطنية فخلافهم في اصل النبوة وذلك لان عندهم ان النبوة مادة من امر الباري على نفس من وقعت للسابق
به عناية فيفيض عليه المعارف فيتمكن من الامور التي لا يتمكن غيره منها وكلامهم يقتضي نفي الصانع
تعالى فانه يبطل النبوات لانها فرع فمن اصر يبطل الاصل فابطاله للفرع اولى والكلام معهم
في اثبات الصانع تعالى وتوحيده وعدله ثم نتكلم بعد ذلك في النبوات **واما الموضع السابع**
في الدلالة على نبوته صلى الله عليه واله فاعلم ان الدليل على نبوته هي المعجزات التي
ظهرت عليه واظهرها القران وتحرير الاستدلال على نبوته ان المعجز ظهر على يديه عقيب
دعوى النبوة وكل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو نبي صادق وهذه الدلالة تشتمل على
ركنين احدهما ان المعجز ظهر على يديه عقيب دعوى النبوة والثاني ان المعجز لا يظهر عقيب دعوى النبوة
الا على نبي صادق **اما** الركن الاول فلان القران ظهر على يديه والقران معجز واما اولنا

ان القران ظهر على يديه فلانه صلى الله عليه واله كان في الوقت المعلوم والحال المعلوم على ما
هو معروف من نسبه وبلديه وذكر من اموره وادعى النبوة لنفسه ولم يدعها لغيره ثم جاء
بالقران وجعله معجزة له وكل هذا نعلمه ضرورة من احواله صلى الله عليه واله ولهذا لا يختلف
فيه احد من العقلاء فلولا كونه ضروريا لاختلف الحال لاختلافهم فيه كما في غيره من الاستدلاليات
وبعد فان احدنا اذا رجع الى نفسه فانه يجد سكون نفسه الى الامور التي ذكرناها على الحد
الذي يجد سكونها الى هذه المشاهدات وسائر الضروريات ويجد حصول ذلك من غير نظر واستدلال
كما يجد حصول العلوم بالمشاهدات من دون نظر فيجب كون هذه العلوم ضرورية وبعد
فلو لم تكن ضرورية وكانت انما تحصل بالنظر لجاز ورود الشك فيها كما في سائر الاستدلاليات
ومعلوم ان احدنا لو شك في شيء منها لما امكنه كما لا يمكنه الشك في كثير من البلدان والملوك والا
مور الماضية بل العلم بما ذكرناه اكثر **ومن هل** هل جاز في القران ان يكون موجودا
قبل وجود الرسول **فلما** انا نعلم ضرورة اختصاصه بالرسول دون غيره كما نعلم
اختصاص موسى بالتوراة وداود بالزبور وعيسى بالانجيل صلوات الله عليهم اجمعين وكما نعلم اختصاص
كثير من الاشعار ببعض الشعراء دون غيره بل هذا اقوى في حق الرسول صلى الله عليه واله
وبهذا يبطل ما حكي عن بعض الجهال من انه ظهر على يدي رسول سواه لقيه فقتله واخذ القران
ثم يبطل بوجوه منها انه مبني على اصل فاسد وهو انه يحسن من الله تعالى التمكين من قتل
الرسول قبل الاداء وهذا باطل فانه اذا كان تعالى انما بعث الرسول وحمله ما حمل من مصالح
العباد فانه يجب ان يمنع تعالى من قتله لئلا يفوت مصلحة المكلفين حتى يؤدي اليهم ما حمل من
الشرائع ولهذا يروى ان اصحاب النبي عليه السلام كانوا كثيري العناية بحفظه حتى نزل قوله
تعالى والله يعصمك من الناس فخف ذلك عنهم لما عرفهم الله تعالى انه مانعه من الناس
ومنها ان هذا يقدح في سائر الامور المعلومة من اضافة الاشعار والخطب الى اربابها
وضر اسرارها لانه يجوز بعضهم ان يلقى غيره ممن قد صنعها واحكمها فيقتله ثم يضيفها
الى نفسه وهذا يوجب الشك في جميعها وكذلك سائر التصانيف ومعلوم خلافه ومنها
انه كان يجب ان يظهر هذا ويشيع لسائر الناس لان ما هذا حاله لا يصح ان يكتم والا ادى

الى ان يكون في عصر الرسول صلى الله عليه وآله انبياء عدة بعثوا بشرائع لم ينقل الينا
اخبارهم ولا شرائعهم وهذا ظاهر السقوط **ومنها** ان في القرآن من القصص المتعلقة
بالرسول ما نعلم اختصاصه به دون غيره كقوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم وقوله
ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة وقصة الاحزاب وقصة احد والفتح وغيرها مما نعلم
ضرورة انه للرسول دون غيره فيثبت انه تحدى به عليه السلام وانما قلنا انه معجز فلانه
كلام لم يأت العرب بمثله في فصاحته مع التحدي وكل ما كان كذلك فهو معجز ولنتكلم
هاهنا في خمسة مواضع احدها ان النبي صلى الله عليه وآله تحداهم بالمعارضة والثاني انهم لم
يأتوا بها والثالث انهم انما تركوا الاتيان بمثله لعجزهم عنها والرابع الكلام في وجه اعجاز
القرآن والخامس انه يجب في القرآن ان يكون معجزا **اما الاول** وهو ان النبي عليه السلام
تحداهم بالمعارضة فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انا نعلم هذا بالاضطرار بعد تصفح من الا
خبار الا ترى انه صلى الله عليه وآله كان يغشى محافل العرب ومجامعها ويأتي الى وفودهم في
الموسم وغيره ويتلو عليهم القرآن ويعرفهم انه معجزة له وانهم ان لم يأتوا بمثله ان دعواه باطل
لما ادعيه وثانيها ان القرآن مشحون بآيات التحدي ونحن نبينها ان شاء الله تعالى مرتبة
الاولى انه تحداهم ان يأتوا بمثل جملة القرآن حيث قال سبحانه ام يقولون تقوله بل لا يؤمنون فليأتوا
بحديث مثله ان كانوا صادقين وهذا صريح في البعث على المعارضة كما ان من يدعي انه يفعل فعلا
فادعى غيره انه لا يفعلها فانه يكون متحديا له اذا قال له ان كنت صادقا فافعلها المرتبة
الثانية انه تحداهم ان يأتوا بعشر سور من مثله بقوله ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر
سور مثله مفتريات وهذا ايضا كالاولى في انه يكون تحديا المرتبة الثالثة انه تحداهم
ان يأتوا بسورة واحدة بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله
ان كنتم صادقين ثم اخبر سبحانه انهم لا يأتون بشيء من ذلك واكد التحدي بقوله قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وهذا
غاية التحدي الباعث على المعارضة عند كل عاقل من العرب هذا من ليس بكامل العقل كالصبي
ومتى قيل ما انكرتم ان يكون آيات التحدي مزيدة في القرآن او كانت موجودة فيه

الا ان العرب لم يسمعوها فلا يصح ان يكونوا قد تحدوا بالمعارضة **قلنا** اما القول بانها مزيدة في
القرآن فانه ظاهر السقوط لانا نعلم ضرورة ان القرآن الموجود بين الدفتين هو الذي جاء به الرسول
صلى الله عليه وآله وانه ما زيد فيه ولو لم يكن ذلك معلوما بالاضطرار لامكن الاستدلال
عليه بما قدمناه من ان في كل عصر من الاعصار حفظة فلو زيدت لاحسوا بها ولعرفوا انها
ليست الا ان فكان يجب ان تقع المعارضة **ومتى قيل** ان الفصاحة قد تناقصت قلنا هذا
غير صحيح فانها لم تتناقص بل لا يمكن احد الاتيان بشيء نظير ما اتى به المتقدمون بل هو
ممكن فهلا جاز ان تقع المعارضة لسورة واحدة ان لم يمكن الكل لان الشاعر المفلق الان
قد يمكن ان يوجد منه البيت الذي يلتبس ببعض اشعار المتقدمين وهذا اظهر في الرسائل والخطب
ايضا فاسلوب القرآن اشبه بها لانه مباين للشعر من جهة الاسلوب ه واما القول بان العرب
لم يسمعوا آيات التحدي ففاسد من وجوه احدها ان المعلوم لنا ضرورة ان العرب كانوا يسمعون
القرآن يتلى عليهم حالا بعد حال من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه فكيف يجوز ان لا يسمعوها
والحال هذه وثانيها ان التحدي بها للجميع وليس بمقصور على من عنده دون قوم من امته
فيحصل التحدي بها لمن امن **وثالثها** ان مثل ما هذا حاله لو تعمد لكتمانه فانه لا يتكتم
في العصر الطويل بل يسمع عن قريب وان انكتم سائر الا ترى ان المعلوم ضرورة ان بعض الشعراء
لو انشأ قصيدة تتضمن التقريع والتعيير لقومه لم اظهرها الى خواص اصحابه فان المعلوم الجلي
انها في نهاية الحرص لا تلبث ان تظهر الى غيرهم ولا بد فاذا التحدي مما هذا حاله ان يكتم فكيف بآيات
التحدي **ورابعها** انهم كانوا في نهاية الحرص على ابطال امره والقدح عليه بما لا
وقع لهم به فلو لم تظهر آيات التحدي لهم لقدح ذلك في حاله لعدم ظهورها لهم ان يقولوا
فانت ما تؤمن تحدينا فلم يفعل فكيف يطلب منا ما تبعد في دعواك وانت معرض عما امرك
به من تبليغه الينا وهذا اوجب الاسوية في امر بعدهم **وخامسها** انا لو سلمنا انهم لم
يسمعوا آيات التحدي فان ها هنا ما يقوم مقامها في التحدي وذلك ان المعلوم عندهم ضرورة
انه صلى الله عليه وآله ادعى عليهم نبوة عظيمة ورياسة جمة لم يدعها احد من اهل عصره
دونه وكانوا يعلمون ضرورة انه جعل عمدة امره وبرهان شانه هذا القرآن فهذا يوجب التحدي

لم يمنعهم ما هم عليه من الحمية وشدة الانفة ومحبة الرياسة لابد من الاشتغال بذلك كما
انا نعلم ضرورة ان فصيحا من الفصحاء لو انشا قصيدة او خطبة بديعة ثم ادعا ان له مزية على العالم فيما
جاء به فلم يجد احدا للمعارضة فانا نعلم ضرورة انهم يبادرون الى معارضته ولبين الامر
علموا يقينا ان هذا يتضمن التحدي كما تضمنه قوله من استطاع معارضتي فيما جئت فليفعل
يوضحه ان التحدي ليس الا البعث على المعارضة وهذا حاله لا يقف على اللفظ بل قد يقع با
لفعل كما يقع بالقول ومن بين هذا ان الصبي الذي لم يجمل خطه لو ان صبيا يتبجح بكتابه ويدعي
له مزية عليه فانه يعد ذلك تحديا ولهذا بادر الى المعارضة له اذا كان يقدر عليها فكيف خفي
ذلك على دهاة العرب وهذا الوجه يتم بعد ذكرنا ان الله تعالى تحداهم على معارضته فانه صلى
الله عليه واله تحداهم بالمعارضة . **واما الموضع الثاني** وهو انهم لو اتوا
بها فالذي يدل على ذلك انهم لو عارضوا القران او شاهنه بما يقدح في اعجازه لوجب ان ينقل
الينا معارضته ومعلوم انها لم ينقل ثبت انها لم توجد وانما قلنا انهم لو عارضوا القران او شا
هنه بما يقدح في اعجازه لوجب ان ينقل الينا معارضته . فالذي يدل على ذلك وجوه احدها ان العادة
جارية بهذه القضية في كل متعارضين اذا نقل احدهما على وجه الاشتهار ان ينقل الاخر لكن
انما وجب ذلك لان ما يدعو الى نقل احدهما من اعجابه او بغضه لصاحبه يدعو الى نقل الاخر
ولهذا نقلت معارضات جرير والفرزدق وعامر واجرو وكذلك غيرهما من الشعراء ولذلك
كان يجب اذا وجدت معارضة القران ان ينقل لان دواعي المكذبين الى نقلها قوية لتردوا
ابطال كون القران معجزا دالا على النبوة ودواعي المصدقين بالقران قوية ايضا لاعتقادهم
انها غير قادحة في شانه . **ومتى قيل** ما انكرتم ان يكون هاهنا ما يوجب ان لا ينقل معارضة
القران وهو قوة اهله وشدة شوكتهم لان الدار دارهم والملك ملكهم والخوف من اذاعة
الشيء يوجب كتمانه . **قلنا** هذا غير صحيح لوجهين احدهما ان الخوف ان منع فانما يمنع من اظهار
المعارضة والاعلان بها فاما اذاعتها على وجه الخفية فان ذلك لا يمنع يوضحه ان المعلوم ان
كثيرا من مساوي بني امية نقل نقلا ظاهرا مع شدة شوكتهم في الاسلام وقوتهم ولا وجه الا ان الخوف
لا يمنع الا الاعلان دون الاسرار ولهذا نقلت معايبهم وسطرت مثالبهم حتى انتشرت وهكذا

كان امير المومنين صلوات الله عليه كانوا في نهاية العداوة له والاجتهاد في كتمان فضائله
والوعيد لمن اظهر فضله او روى مناقبه والقتل لمن فعل ذلك او التنكيل به ثم مع هذا الخوف
انتشرت حتى اذاعها نظما ونثرا انتشره والدواعي من ما له الى نقلها فكيف يجوز ان تخفى معارضة
القران مع انه مما يحل الاعلان . **والوجه الثاني** انه كان يجوز ان تنقل المعارضة وتسمع
في بلاد الكفار وسوار تونهم حتى تستفيض فيهم فتبلغ حدا يقطع العذر وتتصل مع
متصل منهم ببلاد الاسلام في ذمة وجوار ومعلوم ضرورة خلافه . **ومنها** ان المعارضة
لو وجدت على حد يقدح في القران لوجب ان يخرج عن كونه معجزا دالا على النبوة ويكون المعارضة
هي الحجة فلا يجوز ان يقوي الحكيم تعالى دواعي المكلفين الى نقل الشبهة التي لا سبيل الى حلها ولا
يقوي الدواعي الى نقل ما يدحضها بل يكون الدواعي الى نقل الحجة اولى ومعلوم خلافه . ومنها
انها قد نقلت معارضات ركيكة لا تقدح في اعجاز القران فكيف يجوز ان لا ينقل ما يقدح في اعجازه
مع نقل ما لا يقدح نحو ما روي عن مسيلمة من قوله انا اعطيناك الجواهر فصل لربك وجاهر
ولا تطع كل ساحر وكافر ونحو ما روي يا ضفدع بنت ضفدعين نقي كم تنقين لا الماء تكدرين ولا
الشارب تمنعين اعلاك في الماء واسفلك في الطين لنا نصف الارض ولقريش نصفها ولكن
قريشا قوم يعتدون الى غير ذلك مما يدعى انه معارضة ومعلوم انه لا يجوز نقل الاضعف
الادون في الفصاحة الا ان الاتيان به لا تجوز قصيدة مشهورة يدعي صاحبها ان احدا لا يقدر على معا
رضتها فعورض بمعارضات بعضها اقوى وبعضها اضعف ثم ينقل الاضعف منها دون الاقوى بل نعلم
ان نقل الاقوى منها اولى من نقل الاضعف وان نقصا اما لو سلمنا انها لم تنقل لادا الى نقض العادة
لان العادة جارية بنقل المعارضات فمتى لم تنقل في هذا الموضع ادا الى نقض العادة ونقض العادة
لشخص مخصوص مع ادعائه للنبوة يكون دليلا على نبوته وصدقه فيما جاء به وهو ما قلناه ان القران
لو عورض او شاهنه بما يقدح في اعجازه لوجب نقله . وانما قلنا انها لم تنقل الينا معارضته فهو
فلانها لو نقلت لعلمنا وجودها ضرورة كما علمنا وجود القران ضرورة وكما في كثير من المعارضات
فان نقلها على حد الاستفاضة يقتضي حصول العلم ولا شبهة انا نعلم من حال انفسنا انا غير عالمين
بمعارضة القران ولا بشيء منه واجلى الامور ما يجده العاقل من نفسه فاذا ثبت انا لا نعلمها

علمنا انها لم تقع واذا لم تقع ثبت انها لم تكن وهذا هو الموضع الثاني **واما الموضع الثالث**
وهو انهم انما تركوا المعارضة لعجزهم عنها فالذي يدل عليه ان دواعيهم كانت متوفرة الى
المعارضة لو كانوا قادرين عليها ولا صارف لهم عن فعلها وكل من توفرت دواعيه الى
فعل ولا صارف له عنه فانه يوجد لا محالة وانما قلنا ان دواعيهم كانت متوفرة الى المعارضة
فلان اسباب الدواعي الباعثة على الفعل قد اجتمعت في حقهم على ابلغ قضية من وجوه منها انه
صلى الله عليه وآله ادعى عليهم الرياسة التي تقتضي النفوذ عليهم في الاموال والانفس مع
المعلوم ضرورة انهم كانوا في نهاية الانفة والحمية والتنافس في الرياسة وهذا من اقوى
الدواعي الى المعارضة ومنها انه صلى الله عليه وآله عاب دينهم وعظم دينه وادعى انه
الحق وان الذي هم عليه الباطل وهذا لا محالة يقتضي تحريك الدواعي الى المعارضة ومنها
انه صلى الله عليه سب آلهتهم مع الجلالة التي كانت لها في نفوسهم والمحبة الاكيدة لها فكانوا
يسمعون منه انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وهذا محرك للدواعي
لمن عظم امر ابيه حضرة غيره في نفسه فانه يبادر الى ابطال ما جاء به بكل وجه ومنها
الوعيد الشديد الذي كان يتوعدهم به من العذاب المؤبد والعقاب السرمد ان لم يعتقدوا نبوته
ومن سوى نبوته وهذا يبعث الدواعي الى معارضته لو قدروا عليها الى غير ذلك من الاسباب
الموجبة للدواعي **واما قلنا** انه لا صارف لهم عن معارضته فلان الصارف لا
يخلو اما ان يكون صارفا دينيا او صارفا دنيا او نحو ذلك ولا يجوز ان يكون صارفا دينيا لان القوم
لم يكونوا يدينون بدينه فكيف يمنعهم ذلك عن معارضته وبعد فان صارف الدين لا يصرف
عما هذا حاله لانه لا يتوقف صحة دينه اذا امكن معارضة ما جاء به ولا يجوز ان يكون صارفهم
عن المعارضة صارفا دنيويا لانها اما رهبة او رغبة ومحال ان يكون صارف رهبة لانهم في الابتداء
لم يكونوا ممن يهونه وكذلك حال الرغبة وبعد فكل يحب ان يقال انه ارغبهم او ارهبهم في
ترك المعارضة لمن هذا اذا كان هو السبب في ترك المعارضة مع كونها ممكنة وجب ان يشتغل
ومعلوم خلافه وبعد فانه كان في الابتداء في حالة من الفقر وتحيز من عمهم مع ذلك
وبعد فلو قدرنا ان ههنا صارفا فانه لا يجوز ان يكون مقابلا للدواعي التي قدمناها

١٥

وشبهها بل لا يعتد به والحال هذه لكونه يسيرا كما في غيره فصح ما قلناه انه لا صارف لهم عن
معارضته **واما قلنا** ان كل من توفرت دواعيه الى فعل ولا صارف له عنه فانه
يوجد لا محالة فلانه لا صارف لو لم يوجد والحال هذه لخرج عن كونه مقدورا له ولو قعد
على الحاجة من عطش لم توجد مع توفر دواعيه اليه توضحه ان الحرباء متى كان قاعدا في
الشمس وهو عالم بما عليه من المضرة في الوقوف وعالم بما له من الانتفاع بالانتقال الى الظل
ولا مانع له من القيام فانه يقوم لا محالة ولا علة الا ما ذكرناه من ان دواعيه متوفرة الى فعله
ولا صارف له عنه ولا مانع له عنه فوجب ان يفعله فكذلك حال المعارضة لو كانت مقدورة
لهم فلما لم يقع منهم مع توفر الدواعي بل عدلوا الى المحاربة التي لا تدل على صحة صحيح ولا على بطلان
باطل لو كان الظفر لهم فيها لم تدل على اصابتهم ولا على خطابه علمنا انهم انما تركوها لعجزهم
عنها لانه لا يجوز ان يرتكب العاقل الامر العظيم في دفع امر يمكنه دفعه بما هو دونه فكيف
يجوز ان يعدلوا عن المعارضة مع انها سهلة لو كانت مقدورة الى الحرب مع مشقتها
وتضمنها الذهاب الارواح والاولاد وذهاب الطارف والتلاد فلما عدلوا عما يؤدي الى
ما يشق ولا يدل على صحة صحيح تبينا بحسد انهم عاجزون عن المعارضة **ومتى قيل**
ما انكرتم ان يكونوا انما عدلوا عن المعارضة لانهم اعتقدوا ركاكة القران وانه مما لا ينبغي ان
يلتفت اليه لكونه ظاهر الانحطاط عن رتبة الفصاحة العليا **قلنا** هذا ظاهر السقوط
من وجوه احدها ان المعلوم ضرورة ان القران في رتبة عظيمة من الفصاحة ولهذا لا خلاف
فيه بل يعلمه ... من ارباب الفصاحة المجودون وانما اختلفوا هل بلغت فصاحته حد
الاعجاز الخارق للعادة ام لا فاما كونه فصيحا فلا شبهة في ذلك ولهذا كانوا يستحلونه
وبعضهم سماه سحرا وبعضهم ترك قول الشعر لمكانه تعظيما له كما فعل لبيد وثانيها
ان الدواعي كانت اقوى الى المعارضة لكونها مقدورة لهم وكونه جسد في منزلة الملتبس بها
اقبح منه ولا يجوز عدولهم الى المحاربة لان العاقل لا يجوز ان يرتكب المشقة في دفع امر يمكنه
دفعه بدونها وان يقوم من بعض العقلاء لم يقوم من سائرهم فكيف يقوم منهم العدول الى
المحاربة التي هي شاقة متعبة مع تمكنهم من المعارضة التي يبطل معها رياسته ويحط رتبته

لا

كما يفعله اليهود

والثالث انه كان يجوز ان يقع معارضته الا انه لا يتصور المتوسط في الفصاحة والمقصر
فيها كونه فصيحا فيدعوه الداعي الى معارضته عند علمه بالتحدي فيعارضه وهذا
محال **فان قيل** ما انكرتم انهم انما لم يعارضوه لاشتغالهم بمحاربته وانما كانت المعارضة
تقع منهم بعد زمان مع تدبير وفراغ خاطر واذا كانوا مشغولين عنها ولم يقع لم يدل ذلك
على عجزهم عنها **قلنا** هذا فاسد من وجوه احدها ان الحرب لم تكن متواترة لانه اقام صلى الله
عليه واله بمكة بضع عشرة سنة غير محارب لهم فكان يجب ان يعارضوه في تلك المدة لو قدروا
على المعارضة ومعلوم خلافه وثانيها انه قد كان تخلل مدة الحرب اوقات يفترون فيها
عنه فهلا عارضوه في تلك المدة ومعلوم خلافه وثالثها ان جميعهم لم يكن يحاربه عند الحرب
بل منهم من لا يحضر فهلا اشتغل من لم يحضر بالمعارضة دون من حضر ورابعها ان التحدي
قائم الان والى انقضاء التكليف فهلا جاز ان يوجد لانه لا حرب وخامسها ان هذا السؤال
كلام من لا يعرف حال العرب في الفصاحة وذلك انهم كانوا في نهاية من المعرفة مطبوعون
عليها فلم يكونوا يفتقروا الى فراغ ولهذا كان الواحد منهم يرتجل الخطبة او القصيدة بديهة
فيكون في نهاية الفصاحة وغاية من الاحسان باعتبار كلامهم وكذلك ان اجبرتهم في الحرب فهلا
جاز ان يقع منهم الشيء اليسير كقدر السورة المتوسطة او مقدار عشر آيات فكفى ذلك في ابطال امره
صلى الله عليه ومعلوم ان ذلك لم يقع **ومتى قيل** ما انكرتم انهم انما لم يعارضوا
القرآن لانه مشتمل على ادلة فاستبهمت مقدمته والقوم لا علم لهم بها ولاجل هذا تركوا
المعارضة ولو علموا القصص لامكنهم ذلك **قلنا** هذا فاسد من وجوه احدها ان
التحدي واقع بالقرآن او بعشر سور مثله وسواء كانت فيها قصص او لم يكن فهلا عا
رضوه بما لا يتضمن القصص من الامور السالفة اذ ليس من شرط المعارضة ان يقع الاتفاق
في المعاني ولهذا عد من المعارضة قول امرئ القيس: خليلي مرا بي على ام جندب. وقول
علقمة: ذهبت من الهجران في غير مذهب. واحدهما في نقيض الاخر لان احدهما في
الوصل والثاني في الهجران وهما ضدان وثانيها انهم كانوا يعرفون كثيرا من القصص
نحو قصة الفيل وكثيرا من ايامهم وطرفا من احوال الامم المتقدمة والانساب خاصة

ان يتعلم عليه السلام فهلا عارضوا اولئك وثالثها انه كان فيهم من يعرف كثيرا مما انزل على الرسول
صلى الله عليه وهم اليهود فكان يجب ان يعارضوه وكذلك كان فيهم من عني بجمع اخبار فارس
والروم وكان يزعم انه يعارض بها الرسول ويقول والله ما محمد باحسن مني كلاما فبطل ما
اورده السائل **ومتى قيل** ما انكرتم انهم انما تركوا المعارضة من حيث ان القوم لا علم
لهم باحوال المعارضات وكيفيتها لان القوم لم يكونوا اهل جدل **قلنا** هذا ظاهر
الفساد فان المعلوم ضرورة انهم كانوا في غاية من الدهاء والفطنة والعلم بوجوه المعا
وكيف يجوز ان يخفى عليهم انهم لو عارضوه لبطل امره مع ان ما هذا حاله لا يخفى على من هو ناقص
العقل فانه لا يشتبه ان صبيا لو ادعى على صبي انه يطفر جدولا او يكتب كتابة حسنة وكان
الصبي الاخر يقدر على مثل هذا فانه لا يلبث ان يعارضه ويأتي بمثله ليعلمه بان دعواه بطل
وان كذبه يظهر عند فعله لذلك فاظهر هذا للصبيان ويخفى على دهاة العرب واهل
التجارب والممارسة للامور وبعد فانه لو جاز ان لا يقع منهم هذه المعارضة
لجاز ان لا يقع منهم سائر المعارضات ومعلوم خلافه فانهم يجهدون كل الجهد في معارضة
النظم والنثر ليسبقهم بالفصاحة ويحبهم لا تتناهى رغباتهم حتى كان منهم من يحكي انه هو
وعشيرته ليظهر فصاحته ويرتفع شعره وكان احدهم يطنب في وصف ناقته ويكثر في الخبر
عن رحلته وان كان ذلك يسيرا فكيف يقال انه لا يهتدى لهم الى ما ذكرناه من المعارضة
ومتى قيل ما انكرتم ان يكونوا انما تركوا المعارضة وعدلوا الى المحاربة لكون
اقوى في حسم مادته واستئصال شافته **قلنا** هذا باطل من وجوه احدها انه لم
يقع منهم جميعا الاقبال على محاربته بل كثير منهم لم يشتغل بحرب بل كلهم في بعض الا
وقات فكيف لم يعارضوه في تلك الاحوال مع ان الدواعي حاصلة ولم يفعلوا ما يقوم
مقام المعارضة او المحاربة لم يحصل اولا منهم وثانيها ان هذا لو وقع لهم لما دل على
ابطال امره لان الظفر لا يدل على اصابة الظافر وابطال المظفور به فكيف يعدلون الى امر
لا يدل على اصابتهم ويتركون امرا يدل على اصابتهم وخطئه وهذا لا يلتبس على عاقل وثالثها
ان المعارضة الا رفاهية وما دونه من استئصال شافته قد افنى خاتبا وطئهم له كا دبا

فيجب ان يقع المعارضة ومعلوم خلافه والرابع انا نعلم انه لم يرد عاقل يعلم ان امر غيره يبطل
بالا هو فيه ريبة الا صعب فكيف يتركون المعارضة مع انه لا مشقة فيها ويعدلون الى
هلاك النفوس والاموال والفقر ومتى قيل انما وقع منهم ذلك لانهم لم يكونوا
ارباب نظر فلهذا عبدوا الاوثان وهم عالمون بانها حجر وانها حجارة لا تسمع ولا تعلم
قلنا غاية ما في ذلك ان هذا الوثني في البعض بانه لا يسلم في حق البعض الاخر كما ان عبادة الاوثان
لم يسلم عموما وانما دخلت على بعضهم الشبهة لاعتقادهم ان الله تعالى يشوه عن عبادته فيتقرب اليه
تعبا لها كما قال تعالى حاكيا عنهم وما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ومتى قيل لما
انكرتم انهم انما تركوا المعارضة لعلمهم انهم لو جاؤوا بها لوقع الالتباس بينها وبين القرآن
في باب الفصاحة فيقع النزاع فمن قائل يقول القرآن افصح ومن قائل يقول بل المعارضة افصح
فيقع الاختلاف الذي يبطل معه الفائدة بالمعارضة قلنا هذا يوجب ان يبطل المعارضات
راسا بين الشعراء والخطباء ومعلوم ضرورة ان المعارضات قائمة بينهم ولم يمنع احدا منهم
خوف وقوع اللبس بين ما جاء به وبين ما عارضه عن المعارضة فاذا لم يمنع ما ذكره السائل
من ثبوت المعارضة في الشاهد بين الفصحاء فكذلك لا يمنع مثله من معارضة القرآن وبعد فانه
اذا وقع الالتباس في بعضه فانه لا يقع اللبس في جميعه وكان يجوز ان يوجد في بعض المعارضة
ما هو افصح من القرآن كما في الفصحاء فان بعضهم قد يلتبس كلامه بكلام غيره ثم يقطع في بعضه
انه افصح ولهذا لا يشتبه في انه قد يوجد في شعر غير امرئ القيس ممن عارضه ما هو افصح من شعر امرئ
القيس فاذا ثبت هذا والتحدي قد وقع بسورة جاز ان يوجد على حد لا يلتبس بل يكون افصح
القرآن فيكون كافيا في القدح في امره ومعلوم خلافه فثبت بهذه الجملة انهم انما تركوا
المعارضة لعجزهم عنها **واما الموضع الرابع** وهو في وجه اعجاز
القرآن فاعلم ان الاختلاف في وجه اعجازه واقع بين العلماء بعد اتفاقهم على كونه معجزا فذهب
الجمهور الى ان وجه اعجازه فصاحته ونظمه مع تضمنه المعاني الحسنة ومنهم
من ذهب الى ان وجه اعجازه الصرفة ومنهم من قال ان وجه اعجازه الاسلوب الذي
اختص به ومنهم من قال ان وجه اعجازه ما تضمنه من الاخبار عن الغيوب والصحيح هو الاول لانه

وذلك لانا قد علمنا انه يتعذر على ارباب الفصاحة الاتيان بمثله في فصاحته ونظمه فلولا كونه
خارقا للعادة كما ذكرناه والا لما وجب ان يتعذر عليهم الاتيان بمثله كما لا يتعذر الاتيان
على المعلقات السبع والمشهورة الرسائل بمثاله ومتى قيل كيف يتعذر على العرب الاتيان
بمثل هذا القرآن مع انه من مثل الحروف المقطعة وهم يقدرون عليها وعلى التقطيع فاذا
تعذر عليهم والحال هذه قلنا تعذر عليهم الاتيان بمثله في فصاحته ونظمه وذلك لان الكلام
انما تظهر له الفصاحة بمجموع امرين احدهما جزالة الالفاظ حتى يرتفع عن الدون المبتذل
والثاني جودة المعاني وكونها مستحسنة فاذا اجتمع كلا الوجهين في الكلام جاز كونه
فصيحا واذا فقد لم يكن كذلك ولهذا فان الكلام اذا كان غثا معيبا لا يعد فصيحا وان تضمن معنى
حسنا ولو تضمن معنى قبيحا وكان جزلا فانه لا يكون معدودا في الفصيح عند العرب ومعلوم ان
احوال العقلاء متفاوتة في الفصاحة وان استووا في اقدار الحروف والعلم بتقطيعها ويعظم
تفاوتهم في هذا الباب وربما نجد الاعرف باللغة لا يمكنه الاتيان من الفصيح بما يمكن
من هو دونه وانما كان كذلك لان المتكلم الفصيح قد يختص بامور زائدة على العلم بافراد
الحروف واحد هذا العلم بامر اللفظة بلفظة فيعلم ان احداهما وان قامت مقام الاخرى
الا ان احداهما دون الاخرى في العذوبة والسلاسة فيعمد الى ما هو كذلك ولهذا نجد التفاوت
بين قوله تعالى والنجم اذا هوى وبين قول القائل والكوكب اذا سقط وان كان كل واحد من اللفظين
يفيد ما يفيده الاخر من جهة المعنى الا ان بينهما فرقا ظاهرا في باب العذوبة والبهجة
ويا ليت العلم بان هذه الكلمة ينبغي ان يقدم على غيرها وان غيرها يصلح ان يتاخر عنها فان
الفصاحة قد تظهر بهما … لانه قد يظهر التلاؤم في هذا على وجه دون وجه واما
ان يكون احداهما اخف على اللسان من غيره فيكون الاتيان بها اولى ولهذا فان قوله والليل اذا
يغشى لا يشكل انه احسن الرواية بقوله والنهار اذا جلاه الى غيره لكن الوجوه وبالنهاية ما يرجع
الى حركات الاعراب فان الكلمة قد تحلو باعراب وتسمج على اخر وهذه امور يجدها
العارف من نفسه ولهذا يفرق بين كلامه وكلام غيره فقد يميز الكلام عن المزية على كلامه
وان علم انه دونه في العلم بلغة العرب **ومتى قيل** وما هذا النظم بعلم باصل طرازه

فكيف اختلف حالهم فيه مع اتفاقهم في العلم باعيان الكلمات ام هو ما سنذكره وكيف لم يقع
من بعضهم مثل ما يقع من غيره وفي الناس من لو جهد كل الجهد في الاتيان بقصيدة فصيحة لما تأتى
منه وان كان عالما باللغة **قيل له** بل هو ضروري ونحوه اختلاف العقلاء فيه وليس هو
معدودا في كمال العقل حتى يجب اتفاق العقلاء فيه ولهذا يخبر الفصيح المعرفة من جيد
الكلام ورديه ضرورة ولا يفتقر الى نظر واستدلال بل قد يميز بين الكلامين من لا يعرف
العلم باللغة بشيء ان الاعجاز فيه ما يرجع الى الفصاحة كما قلناه **ومتى قيل** كيف يقال
ان وجه الاعجاز الفصاحة مع ان وجه الاعجاز لا يختص بعض العقلاء دون بعض وفي الناس
من اذا قرئ عليه القرآن جوز ان لا يكون كلام الله تعالى بل يجوز ان يكون كلام النبي او غيره لا
سيما المستورين لهذه القضية ظاهرة به **والجواب** انه ليس يجب اذا كان وجه اعجازه
الفصاحة ان يعلمها كل احد وانما الذي يجب ان يعلمها من كان مختصا بمعرفة الفصاحة دون غيره
ويجري ذلك مجرى كثير من الصناعات فانه قد يظن من يراها انها غير محكمة حتى يرجع الى اهل
الخبرة وانه يتعذر وجودها على كل قادر وانما يتأتى من بعض القادرين دون بعض **واما**
من قال ان وجه اعجاز القرآن الصرفة كما يذهب اليه النظام فانه باطل من وجوه احدها
انه كان يجوز ان يوجد في كلام العرب ما يوازي فصاحته فصاحة القرآن قبل بعثة الرسول
صلى الله عليه واله لانهم في تلك الحالة غير مصروفين ومعلوم خلافه **ومتى قيل**
ان الله تعالى صرفهم لعلمه انه يبعث نبيه ويجعل معجزته القرآن **قلنا** انه لا وجه لصرفهم
قبل هذا كما انه لو كان معجزته ان الناس لا يقدرون على تحريك ايديهم فانه يكفي ان يمنعهم
القديم تعالى في حال الدعوى من التحريك ولا يجب ان يمنعهم قبل ذلك وكذلك لما كان قوله فتمنوا
الموت دليلا على النبوة من حيث لم يحصل التمني من جهتهم لم يجب المنع من تمنيهم قبل هذه الحالة
لان المنع كاف فيها ولا عبرة بما مضى **ومنها** انه كان يجب ان لا يجعل الله تعالى القرآن
في اعلى طبقات الفصاحة بل كان يكون رذلا لانه اذا كان معجزة لمكان الصرفة فقيام الرذل
مقام الفصيح بل يكون الرذل اولى لكونه ممكنا لهم قبل ذلك فاذا لم يمكن بعد صح كونه معجزا
فلما جعله الله تعالى في نهاية الفصاحة ثبت ان وجه اعجازه الفصاحة ومنها انه كان
يجب ان يخبر العاقل من نفسه كونه قادرا على مثل القرآن وان منع من ايقاعه كما ان من كان عالما

بكيفية ايجاد الكتابة المحكمة او اي صناعة كانت فانه اذا منع لم يخرج عن كونه عالما بانه يمكنه
الاتيان بها ومعلوم ان كل عاقل اذا رجع الى نفسه علم انه لا يمكنه الاتيان بمثل القرآن **ومتى**
قيل انه تعالى ازال عنهم العلم بما ذكرناه فلهذا لم يجدوه من انفسهم كما في سائر ما يذهلون عنه
قلنا لو جاز ذلك فانه لا يجوز الا بطريقة التدريج حالا بعد حال واما في وقت واحد فانه
لا يجوز ذلك ولهذا لا يجوز في عاقل ان يكون عالما بكل كتابة وكيفيته ثم لا يجدها قد ذهب عنه مع كمال
عقله العلم بها ان شاء يكون بمنزلة الامي في الجهل وهذا ظاهر **واما** من قال ان وجه الاعجاز
في القرآن الاسلوب الذي يختص به فانه غير صحيح لان اسلوبه قد يشبه اساليب الخطب ولهذا لو ان
الخطيب قد زين خطبته او رسالته الاية من الايات ولا يشعر غيره ممن سمعه بكونها
من القرآن حتى فرضنا كونه غير عارف بالقرآن فلو كان اسلوبه يخالف سائر الاساليب لوجب ان
يخبر هذه المعرفة بينهما كما يخبرها لو ادرج شعر في اثناء الخطبة ومعلوم خلافه ولان الاسلوب
ليس الا مجرد كلمات على وجه يطول تارة ويقصر اخرى ولا شبهة ان ذلك مقدور لنا **واما**
من قال ان وجه اعجاز القرآن ما تضمنه من اخبار الغيوب فانه ان اراد ان هذا وجه في اعجازه مضموم الى
الفصاحة فهذا صحيح وان اراد انه الوجه دون ما فيه من الفصاحة فهو غير صحيح لما قلناه ان العرب
قد تعذر عليهم الاتيان بمثل القرآن في فصاحته فلولا كونها معجزة والا لما وجب ان يتعذر ذلك عليهم
على طريقة واحدة وبعد فان الله تعالى قال ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات وهذا يقتضي انها لو وجدت وهي كذب لكانت معارضة والا كان يجب ان لا يقع التحدي
بذلك لان التحدي لا يجوز الا بما لو وقع لكان قادحا في الدليل والا بطل كونه تحديا الا ترى ان
الفصيح لو قال لغيره عارض قصيدتي في سلوكها في الفصاحة التي هو عليها واختلف العلماء في انه وان كانت
كذبا لعد ذلك معارضة عند وقوعه وهذا ظاهر فيجب ان وجه الاعجاز في القرآن هو الفصاحة
التي هو عليها واختلف العلماء في انه هل في المقدور ما هو افصح منه ام لا فذهب بعضهم الى انه ليس ذلك
في المقدور وقال بعضهم بل في المقدور ما هو افصح منه وهو الصحيح فان ما وجد محضا يتوقع من الفصاحة
فهو دون غيره فانه كان يمكنه تعالى ان يجعله مساويا له لانه قادر على جميع اجناس المقدور وبا
على كل وجه يصح ان يقع عليه ولهذا قد ذكر اهل المعرفة ان قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا
سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين وقوله تعالى

تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين الآيات وقوله
ولكم في القصاص حيوة يا أولي الألباب الى غير ذلك وغير كثير من الآيات وإن كان كما
قد جعله الله تعالى في منزلة لا ينبغي المقاييس فسبحان من شرفه وعظمه وكرمه وخص
نبيه صلى الله عليه وآله به وامتنه فله الحمد كثيرا **وأما الموضع الخامس**
وهو أنه يجب في القرآن أن يكون معجزا فلأن شرائط المعجز قد اجتمعت فيه فإن
المعجز هو الفعل الناقض للعادة المطابق لدعوى المدعي للنبوة وكل هذه الأمور
حاصلة فيه فإنه فعل ناقض للعادة بدليل أن أحدا لا يتمكن من المعارضة له ولا لشيء منه
وما يدل على كونه ناقضا للعادة **ومتى قيل** ما أنكرتم أن يكون من فعل بعض الملائكة
أو الجن فلا يكون معجزا **قلنا** أنه لا طريق لنا الى العلم بهم إلا من جهة السمع فكيف
يجوز أن يقال إنه من فعلهم مع أنهم لا يعلمون إلا بعد العلم بصحة الشريعة على كونه معجزا
وهل هذا إلا وقوف كل واحد من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما وبعد
فلو كان من فعل الجن لجاز أن يوجد ما يعارضه من بعضهم أيضا فلعله ألقى الى الانس فيكون شيئا
للقدح في نبوته وبعد فإنه إذا ثبت كونه ناقضا لعادة العرب الذي وقع التحدي لهم أولا
ثبت أنه معجز دال على صدق من ظهر على يديه فإنه يحصل لنا العلم بعد ذلك بعجز غيرهم عن الاتيان
بمثله لأنه عليه السلام أخبر بأنه لا يتمكن أحد من معارضته وليس يجب في المعجز أن يكون ناقضا
إلا لعادة من ظهر على يديه ولهذا يجب في سؤال الجبل أن يكون معجزا لمن ظهر على يديه لكونه ناقضا
لعادة البشر ولم يرد على هذا أن يقال يجوز أن يكون من فعل بعض الملائكة على لكونه مقدورا لهم
لأنا نقول إنه وإن جاز أن يكون من فعلهم فإنه لا يخرج عن كونه معجزا فإذا ثبت أن احضاه به
ما الرسول دون غيره دل على صدقه فإن قيل إنه ليس من فعل الله تعالى لأنه لا فرق بين ما يكون من
فعله وبين ما يكون جاريا مجرى فعله في كونه دليلا على نبوته لأنه يقتضي أن الله تعالى قد أيد
لظهور ما هذه حاله من جهته والا وجب أن يمنع منه إذا لم يكن فاصلا والا أنه يودي الى تلبيس
الأدلة على المكلفين على وجه لا سبيل لهم الى العلم ببطلانه والتلبيس قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح فثبت أنه ناقض للعادة بما قلناه ومتى قيل أن العادة لم تجر بأن يرد أشياء من قوم فصحا
ما جرت اللغة عنهم بمثل من الكلام بما لا يتمكن أحد من المشهورين بالفصاحة والبلاغة عما
يماثله أو يقاربه قيل نعلم أن هذا لا وجود له وكذلك سائر الصناعات فأما من أخذ الصناعة

عن قوم فإنه لا يجوز أن يأتي منها بما يعجزون عنه أجمعون بل أن يتعذر على بعضهم المثل فإنه لا يتعذر
على الآخرين وإن تعذر المثل فلن يتعذر المقارب له **ومتى قيل** ما أنكرتم أن يكونوا متمكنين من
الاتيان بما يقارب القرآن في الفصاحة والأتم كونه معجزا لكن ذلك مبني على أنه تعذر عليهم الاتيان
بمثله **قلنا** لو قدروا على ما يقاربه لصوروا ذلك او بعضهم أنهم يقدرون على ما يماثله فيوجد
منهم هذه المعارضة فيقع اللبس بينها وبين القرآن في الفصاحة حتى يتعصب لها قوم وللقرآن
قوم فيشكل ويقدح في اعجاز القرآن فهو محال وبعد فلو قدروا على ما يعارضه به لجاز
أن يقدروا على ما يوازي بعضه أو يزيد عليه في الفصاحة كما نعلمه في الشاهد بأن خطيبا إذا
كان يقارب غيره في خطابته فإنه يجوز أن يوجد في بعض كلامه ما يساوي فصاحته أو يزيد
عليه **فإن قيل** ما أنكرتم أن يأتي الرسول بالقرآن لفضل فصاحته الى حد يعجز عنها كما في سائر
كلامه الذي حصل له مزيد فصاحة فيه على غيره ولهذا قال أنا أفصح العرب **قلنا**
باطل فلا جائز أن يوجد في أثناء كلامه ما ساوى فصاحة القرآن لأن الفصيح لا يجوز أن يكون بين
كلامه التفاوت الظاهر لا سيما مع تعهده للفصاحة وتجنبه لها وايثاره النطق بها
فإن قيل هلا جاز ذلك بالاشتغال والانصراف عنه **قلنا** هذا [illegible] لا يتأتى على
الإطلاق وإنما يتأتى في بعض الأحوال دون بعض ولهذا فإن المبرز في الفصاحة لا يستوي أن
يتكلم كلامه الأعصار الطويلة بالرد بل لو تعمد ذلك فإنه يظهر عن قرب خلافه وبعد
فكيف جاز أن يحصل له هذا الضرب من الفصاحة التي برز بها على جميع الفصحاء مع أن العادة لم تجر
بما هذه حاله ولئن جاز هذا في باب الفصاحة ليجوز مثله في سائر الصناعات حتى يبلغ الواحد من أهل
العصر في صناعة أحدها عن غيره ما لا يمكن أحد من أهل الأرض أن يأتي بمثلها ولا بما يقاربها
منها وهذا مما نعلم بالاضطرار بطلانه وبعد فلو سلمنا أنه من كلامه فإنه خارق
للعادة على الحد الذي قلناه لدل على نبوته أيضا لأنه يكون جاريا مجرى المشي في الهواء وعلى
الماء في دلالته على النبوة لكونه ناقضا للعادة فصح ما قلناه أن القرآن ناقض للعادة **وأما
الكلام** في أنه مطابق لدعواه فلأن المعلوم من حاله ضرورة أنه كان يدعو الى
نبوته ويظهر أن القرآن معجزة له ويتحدى به العرب وأخبر أنهم لا يأتون بمثله فكان كما
أخبر فإنه ما عورض ولا بشيء منه بما يقدح في اعجازه ولا معنى للمعجز سوى ما ذكرناه

معجزاً جارياً مجرى سائر المعجزات للأنبياء عليهم السلام من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وإخراج
الناقة من الجبل ونسف الجبل وغير ذلك فهذا هو الكلام في الركن الأول وهو أن المعجز ظهر على
يديه عقيب دعوى النبوة **وأما الركن الثاني وهو أن المعجز لا**
يظهر عقيب الدعوى إلا على صادق وذلك لأنه لو لم يكن صادقاً في دعواه لكان كاذباً لأنه لا
واسطة بين الأمرين ولا يجوز أن يكون كاذباً لأن إظهار المعجز عقيب الدعوى يجري مجرى التصديق
بالقول لمن ظهر على يديه وتصديق الكاذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وإنما قلنا أن إظهار
المعجز عليه يجري مجرى التصديق بالقول فلأنه قد ثبت أن ما هذا حاله موضوع للتصديق في
الشاهد لأن إنساناً لو قال بحضرة الملك أنه رسوله إلى بلد كذا وآية صدقي أنه يخرج
خاتمه من يده فيضعه في مركزه وفعل الملك ذلك فإن العقلاء يعلمون باضطرار أن هذا جرى مجرى
قوله له صدقت فيما ادعيت من الولاية فإذا ثبت أن ما هذا حاله موضوع للتصديق في الشاهد
لم يجز أن يظهره الله تعالى على كاذب لأنه يجري مجرى تصديقه بالقول **ومتى قيل** إنما يمكن
أن يكون هذا دالاً على التصديق بواسطة المواضعة المقتضية لكونه جارياً مجرى القول
له صدقت والمواضعة متأتية في القديم تعالى من يقضيه فلم يجب أن يدل على التصديق **قلنا** إنه
وإن كان يفيد ذلك بالمواضعة إلا أنها تصير كالعهد الذي يوجب صرف الخطاب إلى المعهود
دون غيره ولهذا يجب إذا قال الملك صدقت أن يدل على التصديق لمن وجه إليه كما يدل الشاهد
لأن الحكيم يجب أن يحمل خطابه على ما هو السابق إلى الأفهام وهكذا حال ما جرى مجرى الخطاب
أيضاً فقد ثبت أنه يجري مجرى التصديق بالقول **وإنما قلنا** أن تصديق الكاذب قبيح فلأنه
يكون كذباً لأنه خبر عن الشيء لا على ما هو به وهذا هو معنى الكذب ولا شبهة أن الكذب
قبيح وقبحه معلوم على الجملة ضرورة ولهذا لا يختلف العقلاء فيه بل يقضون بحسن ذم فاعله
ولولا كونه مما يعلم ضرورة قبحه والإلجاء وجب أن يعلموا استحقاقه ضرورة لأن الذم لا
يتوجه على فعل إلا إذا كان قبيحاً **فإن قيل** كيف يكون الكذب معلوم القبح ضرورة
مع أن الأشعرية والخطابية والمطرفية يقضون بحسنه بل بوجوبه إذا تعلق به دفع
ضرر فلو علم ضرورة لما اختلفوا فيه قلنا إنا لم ندع كونه معلوماً ضرورة إلا
على الجملة دون التفصيل ولا خلاف فيه على الجملة حيث ما يعرى عن جلب نفع أو دفع ضرر

وإنما احتاج إلى بيان علمه حتى يرد إليه غيره من الذي فيه جلب نفع أو دفع ضرر وإنما نقول أنه قبح لكونه
كذباً من قبل أنا متى علمنا كونه كذباً علمنا قبحه ومتى لم نعلم كونه كذباً لم نعلم قبحه فلو قبح لأمر زائد
على كونه كذباً لجاز أن لا نعلم قبحه بأن لا نعلم ذلك الأمر الزائد لأن العلم بالقبح مرتب على العلم بوجه
القبح إما على جملة أو تفصيل ومعلوم أنا نعلم القبح متى علمنا كونه كذباً وإن لم نعلم فيه وجهاً
زائداً ولا يجوز أن يقال أنه قبح لتعريه من نفع أو دفع ضرر لأنه كان يجب إذا خير أحدنا بين الصدق
والكذب بأن يقال له إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً أن يجوز اختياره للكذب وإن
فرضنا كونه عالماً بما يقبحه وغنياً عن فعله ومعلوم أنه لا يختاره مع تعلق النفع به فلو قيل
أنه إنما قبح لتعريه عن نفع لوجب أن يستوي حاله وحال الصدق في الصورة التي ذكرناها فإذا
ثبت أن العلة في قبح الكذب العاري عن جلب النفع أو دفع الضرر ليس إلا كونه كذباً وقد ثبت أن جهة
ما فيه جلب نفع أو دفع ضرر في كونه كذباً وجب أن يشاركه في القبح لأن الاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم والاعتماد على كونها علة بالنقض والإبطال فقبح أن تصديق الكاذب قبيح وقد ثبت أن الله
تعالى لا يفعل القبيح

فصل ومن جملة ما يدل على نبوته صلى الله عليه وآله

أنه جاءنا بالأخبار الكثيرة عن الغيوب على سبيل التفصيل واستمر صدقه فيها وكل من جاء بالأ
خبار الكثيرة على هذه الصورة وجب كونه نبياً وإنما قلنا أنه جاءنا بالأخبار الكثيرة عن الغيوب
على سبيل التفصيل واستمر صدقه فيها فلأن هذا ظاهر في الكتاب والسنة أما الكتاب فمنه قول
الله تعالى قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً وقال وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين
فأخبر تعالى أنهم لا يأتون بمثل القرآن ولا بسورة من مثله فلا يخلو إما أن يكون الوجه في تعذر ذلك
عليهم كونه ناقضاً للعادة أو كونهم ممنوعين عن المعارضة وإن كانوا قادرين عليها وعلى كلا
الوجهين يحصل الدليل على نبوته عليه السلام لأنه أخبر بشيء فكان كما أخبر إذ قد ثبت أنه لم توجد
معارضة القرآن ومن ذلك قوله تعالى قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس
فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم

فكان ذلك كما أخبر وهذا يقتضي أن الحكيم تعالى منعهم من تمنيه لأنهم كانوا أشد شيء حرصاً على
إبطال أمره وكانوا يعلمون أنهم لو تمنوا لبطل ما يدعيه فلذلك يتحقق صدقه في نبوته ومن ذلك
قوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من
قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء ثم قال وعد الله لا يخلف الله الميعاد فوقع
وعده ويروى أن سبب ذلك أن فارس والروم اقتتلا فأراد المشركون انهزام الروم وأراد المسلمون ظفر
الروم وانهزام فارس لأن الروم أهل كتاب فأخبر تعالى أن الروم بعد غلبهم يغلبون في بضع سنين وكان
الخبر كما تناوله الخبر ومن ذلك قوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه وهذا يقتضي
أنه كان قد أخبرهم بذلك وصدق وعده لأنه لا يجوز أن يذكرهم على ذلك وهو يعلم أنهم كانوا
يعلمون أن الأمر كان بخلافه ومن ذلك قوله إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل
الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا إلى جهنم يحشرون ثم قال تعالى
أم يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر
فكان كما أخبر وقال تعالى ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب
لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد إنهم لكاذبون
لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون وعنى بذلك
اليهود الذين كانوا [illegible] وكان الأمر كما أخبر ومن ذلك قوله عز وجل ليظهره
على الدين كله ولو كره المشركون فظهر دينه على جميع الأديان لأنه لا ملة إلا وقد قهرها
الإسلام إما بأن أبادها بالكلية وإما بالاستيلاء على كثير من بلدانها وهذا ظاهر ومن ذلك
قوله تعالى إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فعنى فتح مكة لأن العرب
كانت منتظرة أمر مكة فلما وقع الاستيلاء عليهم أسرع الإسلام في أقطار بلاد العرب ومن
ذلك ما أخبر الله تعالى به من أسرار المنافقين في سورة براءة وغيرها وكان ذلك يوجد
مطابقاً للخبر إلى غير ذلك من الآيات الشريفة وأما السنة ففيها كثير من ذلك قوله
عليه السلام لعلي عليه السلام تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ومن ذلك قوله عليه السلام تخضب هذه من
هذه يعني لحيته من رأسه ومن ذلك قوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وآخر زادك من الدنيا

صاع من لبن ومن ذلك قوله لسلمان ستوضع على رأسك تاج كسرى ومن ذلك قوله للزبير تقاتل علياً وأنت
له ظالم ولهذا رجع وكان ذلك سبب توبته لما ذكره علي عليه السلام واشتهر عند رجوعه بقوله
ترك الأمور التي يخشى عواقبها لله أجمل في الدنيا وفي الدين . اخترت عاراً على نار مؤججة أنى يقوم
نادى علي بأمر لست أجهله قد كان عمر أبيك الخير مذ حين . ومن ذلك إخباره لعائشة بقوله ستنبح
عليك كلاب الحوأب يوم خرجت لحرب أمير المؤمنين عليه السلام . ومن ذلك إخباره بقتل الحسين صلوات
الله عليه إلى غير ذلك مما يطول ذكره مسألة أخبر بالأخبار الكثيرة عن الأمور المغيبة على
سبيل التفصيل واستمر صدقه في جميع ما أخبر به وإنما قلنا إن كل من جاء بالأخبار الكثيرة على
هذه الصورة وجب كونه نبياً فلأنه يكون عالماً ولن يكون كذلك إلا وهو نبي وإنما قلنا ذلك لأنه
لا طريق له إلى الصدق إلا الوحي بأن علمه من جهة الله تعالى [illegible] الإعلام بأن هذه الأمور المغيبة
فلو لم يكن نبياً لما اختص من الله تعالى بصدقه لأنه يكون مغرياً وملبساً وذلك قبيح والله تعالى لا يفعله
على ما تقدم بيان ما ذكرناه أنه لو جاز أن يحصل الاتفاق في صدق الأخبار الكثيرة عن الغيوب ممن ليس
بعالم بصحة مخبراتها لجاز أن يحصل مثله في الشاهد من كل واحد ومعلوم خلاف ذلك إذ لا
يتصور حصول المطابقة في المخبرات والأخبار الكثيرة ممن ليس بعالم على طريقة واحدة وإن جاز
ذلك على وجه الاتفاق والندرة في الخبر والخبرين والأخبار اليسيرة لا على التفصيل ومن
قيل ما أنكرتم أن يحصل له ذلك بطريقة النجوم والكهانة وما أشبهها كما قد يتفق مثله
قلنا هذا باطل من وجوه أحدها أن ذلك كثير منه واستمر على طريقة واحدة بخلاف
الكاهن والمنجم فإنه لا يستمر ذلك منهم فلو كان كذلك لوجب أن يظهر من خلاله الرجوع إلى المنجم ومعلوم
خلافه وثانيها أنه كان يجوز أن يقع مثل هذه الأخبار الكثيرة من غيره على التفصيل من منجم و
ومعلوم خلافه ومعنى ذلك أنا نستمر لاستناده إلى طريق من قبل الله تعالى
فصل
جملة ما يدل على نبوته صلى الله عليه وآله المعجزات الظاهرة المعلومة الصحة وهي كثيرة يتعذر
إحصاؤها في مثل هذا الموضع إلا أنها في الجملة على ضربين أحدهما متواتر نقله فيجوز الاستدلال
به على النبوة من غير دعوى غيره وثانيهما لم يتواتر نقله على اليقين فيكون الوجه في دلالته
ما يرجع إلى الكثرة وتحريره أنا نقول إنه لا يجوز في هذه المعجزات مع كثرة النقل أن تكون
بأجمعها كذباً بل يقطع على صحة معجزات في الجملة منها لأن العادة لم تجر بأن أسبابها من

الاجابان يقول ان يكون جميعها كذبا وهذا واضح ومن ذلك حنين الجذع وذلك انه كان يخطب الى
جذع في المسجد فلما نصب له المنبر ارتقاه ليخطب فحن الجذع كحنين الناقة الى ولدها فنزل اليه وضمه
واخبر انه لولا ضمه لحن الى يوم القيامة ولا يقال ان فيه خرقا لا حلها حصل فيه الحنين وذلك
لانه كان يجب كونها متشاهرة متنقلة وتعلق بها من يقدح في نبوته ومعلوم انها لم ينقل ذلك
ونعيد فلم ليس يجب فيه ذلك والجذع وحاله فلما وقف الحنين على المفارقة له عليه السلام
دل ذلك على اختصاصه وبعد فكان يجب في ضمه ان لا يكون ما يقام الحنين في استمراره
ومن ذلك انه اشبع العدد الكثير من الطعام ما لا يعتد له وهذا لا يتصور الا بان يزيده
وهذا لا يجيء الا من الله تعالى وهذا معقول في مواضع كثيرة **منها** انه لما انزل عليه قول الله
تعالى وانذر عشيرتك الاقربين جمع بني عبد المطلب يومئذ وهم اربعون رجلا فاتى لهم بخبز شاة
وقدح لبن فاكلوا من الطعام حتى شبعوا وشربوا من اللبن حتى ارتووا والطعام كما هو
واللبن بحاله بعد فعل ذلك لهم امام ثم انه صلى الله عليه واله اخبرهم انه رسول الله صلى الله
عليه واله اليهم يدعوهم الى الاسلام فقال ابو لهب لولم تكن غيري يا عبد المطلب سحركم ابن اخيكم
الا ما ترون ثم ومن ذلك يوم الخندق وفيه جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه قال
جابر بن عبد الله عملنا مع رسول الله صلى الله عليه واله في الخندق وكانت عندي شويهة
غير جد سمينة قال فقلت والله لو صنعنا ها لرسول الله صلى الله عليه واله قال فامرت امراتي
فطحنت لنا شيئا من شعير فصنعت لنا منه خبزا وذبحت تلك الشاة فشويناها لرسول الله صلى الله
عليه واله قال فلما امسينا واراد رسول الله صلى الله عليه واله الانصراف عن الخندق قال و
وكنا نعمل فيه نهارا فاذا امسينا رجعنا الى اهالينا قال فقلت يا رسول الله اني صنعت لك شويهة
كانت عندنا وصنعنا معها شيئا من خبز هذا الشعير فاحب ان تنصرف معي الى منزلي وانما اريد ان
ينصرف معي رسول الله وحده قال فلما ان قلت له ذلك قال نعم ثم امر صارخا فصرخ ان انصرفوا مع
رسول الله صلى الله عليه واله الى بيت جابر بن عبد الله قال قلت انا لله وانا اليه راجعون قال فاقبل
رسول الله صلى الله عليه واله واقبل الناس معه قال فجلس واخرجناها اليه قال فبرك وسمى الله ثم
اكل وتواردها الناس كلما فرغ قوم قاموا وجاء ناس حتى صدر اهل الخندق عنها وفي رواية وهم الف
وروينا ان ابنة لبشير بن سعد اخت النعمان بن بشير قالت دعتني امي عمرة بنت رواحة فاعطتني

جفنة من تمر في ثوبي فقالت اي بنية اذهبي الى ابيك وخالك عبد الله بن رواحة بغدائهما قالت فاخذتها
فانطلقت بها فمررت برسول الله صلى الله عليه واله وانا التمس ابي وخالي فقال تعالي يا بنية ما هذا معك
فقلت يا رسول الله هذا تمر بعثتني به امي الى ابي بشير بن سعد وخالي عبد الله بن رواحة يتغديانه قال
هاتيه قالت فصببته في كفي رسول الله صلى الله عليه واله فما ملاهما ثم امر بثوب فبسط له ثم دحا بالتمر عليه
فتبدد فوق الثوب ثم قال لانسان عنده اصرخ في اهل الخندق ان هلم الى الغداء فاجتمع اهل الخندق عليه فجعلوا
ياكلون منه وجعل يزيد حتى صدر اهل الخندق وانه ليسقط من اطراف الثوب ثم ومن ذلك مجيء الشجرة
فانه دعا شجرة كانت بالقرب منه فجاءت تخد الارض بعروقها ثم رجعت الى مكانها بامره صلى الله عليه
واله فان قيل وما انكرتم ان تكون هذه طبيعة فيها فلذلك اتت **فلنا**
لانه كان يجب ان تقف عليها اعداؤه مع شدة حرصهم على ادحاض حجته وابطال امره ولعد فما كان
يجب ان لا يكون ذلك الا في وقت الحاجة وفي كل وقت ولعله ان يعلم من هذه
الطبيعة ما علم من هذا على مر به من ذلك فلما لم يقل بعده كان معجزا في حقه من حيث نقض العادة
ولعد فان هذه الطبيعة لا بد ان يكون يستعملها وهذا لا يجيء الا بان يعرف كيفية ذلك في حال
مجيئها وفي حال ابرازها كما اذا اراد احد منا تحريك جسم ثقيل ومعلوم ان ذلك لم يقع الا ولو وقع لنقل الينا
صورته الى ابطال امره من عدوه فينقل ما يطلب به تكون قاضيا بالقدح في ابطال معجزاته التي يدعي لنبوته
ومن قيل ما انكرتم ان تكون
بها علم الكافة ومعلوم ان ذلك لم ينقل فعلمنا انه لم يكن
ذلك من بعض الجن اراد ان يلبس على المكلفين **قلنا** كان يجوز ان يقع مثل ذلك علينا فلما
كان يقع على مريد ولعد فان الله تعالى لا يجوز ان يمكن من اللبس الا ويجعل الى العلم به طريقا
لا يكون من نظر فيها حصل له العلم بطلان اللبس وعلى هذا لا يجوز ان يمكن احدا من ان يبلغ بسحره الى حد
يمكن يجوز معه العلم بابطاله ولهذا لا يجوز ان يمكن ضعيفا ان يشبه بقع المونغ العظيم عند من
سمعها الا بان يمكن من حلها والا وجب ان يمنع تعاطيها وبعد فانه لا طريق لنا الى العلم
بان الجن اذا انهم تكلف تصحيح القدح من جهة السمع لا بد العلم الا بعد العلم بنبوته فصح ان ذلك معجز
في حقه صلى الله عليه واله وهذا معلوم النفحة ومن جملة معجزاته صلى الله عليه واله
تبيع الماء من بين اصابعه وذلك انهم كانوا في سفر فلم يجدوا ما فاتي بشيء منه فوضع صلى الله عليه

يده فيه ونبع من اصابعه فشرب الناس من اصابعه فقال صلى الله عليه حي هلا على الوضوء والبركة
من الله وهذا من المتواترات وهو من عجائب المعجزات **ومن ذلك** ما روي انه صلى الله عليه وآله
كان في بعض الغزوات وكان على طريقهم وشل يبكي الراكب والراكبين فقال صلى الله عليه وآله من وصل
منكم الى الماء فلا يحدثن فيه شيئا حتى اتيه ووصل صلى الله عليه وآله اولا فاخذ كفا من الماء فوضعه في
فيه ثم مجه في الماء فكان ذلك يكفي القوافل ومن ذلك ما رواه البراء بن عازب قال كنا في بعض
الغزوات مع النبي صلى الله عليه وآله فوصلنا موضعا معه فيه جب فيه ما لا يسقي الناس منه حتى
احرزوا الطين مع الماء فعلم النبي صلى الله عليه وآله بذلك فاخرج سهما من كنانته وقال اغرزه فيها
وقل بسم الله قال البراء ففعلت ذلك ففار الماء فقال اصحاب البراء لولا انا احرزنا البئر لغرق وهذه
معجزة لا يقدر عليها الا الله تعالى لانها اجسام جارية فيكونها دالة على نبوته صلى الله عليه وآله
ومن ذلك تسبيح الحصى في يده وهذا من المتواترات وهو لا يقدر عليه الا الله تعالى دون غيره وان قدرة
لين القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الكلام الا باله مخصوصة او ما يشاكلها دون الاجسام
التي لا حروف فيها ولهذا لا يمكن احدنا احداث الكلام في يده وغيرها من اعضائه سوى اللهوات فكلام
الحصى فانه يتعذر عليه على طريقه واجراه احداث الكلام فيه ثبت انه ليس من مقدور القادر بقدرة
فثبت انه من مقدور القادر لذاته وهو الله تعالى **ومن معجزاته** صلى الله عليه وآله ان
الذراع كلمه لما جاءت به اليهودية لعنها الله مسمومة فقال اني مسموم يا رسول الله فتركه
وقال يا عدوة الله ما حملك على هذا قالت قلت ان كان ملكا ارحت الناس منه وان
كان نبيا فسيعلم ومن ذلك ما روي في قصة الذئب عن اهبان الاسلمي قال كنت ارعى غنما لي بحاذت
فعدا الذئب على شاة فانتزعتها منه فقال ... وقلت والله ما رايت كاليوم ذئبا يتكلم ... شاة
وترك الذئب الشاة واقبل علي وقال لي والله اعجب من ذلك ان محمدا يدعو الى الحنيفية وانتم لا
تجيبونه ومن ذلك ما روي في قصة ... رواه ابو ذر رحمه الله قال كنا عند النبي صلى الله
عليه وآله فاتاه اعرابي على ناقة له فنزل وجلس فاجلسه رسول الله صلى الله عليه وآله امامه
ثم قال حدث الناس بما كان من امرك قال يا رسول الله اني رجل من اهل ... احتطب من واد
فقال لي ... فبينما انا في الوادي احتطب الحطب على راحلتي هذه اذ انا بهاتف يهتف من جانب الوادي
يا حامل الحزمة من سالك هل لك في اجر ونوال وحسن شكر الليالي ... الله من شعر

الاعلالي ومن ستعمر البار والاتكال فامر من يرتد النفس بالاتصالي وخلي من هو الجبالة
فالتفت فاذا انا بالي سحرة فقال الا لعب يا حامل الحزمة للاسلام محض يتلى وفض كلامي
اجتمع المساجد للاصنام مستعتم لكفر بالاثام هذا النبي بالبلد الحرام يصدع بحاكم الاسلام
وبالهدى والدين والاحكام وبالصلاة الخمس والصيام والبر والصلات للارحام مهاجر
في شهر كرام عن معارس والايام قد هلت لاهله فاذا هاتف اخر يقول يا حامل الحزمة
من حزم الحطب اما تركت وانت مستجيب ومد علم ... ان الذي يبلى زور وكذب
محمد اسيد دوان العرب فاتيا المطلب نعم ان الذي سمعه معنى ملعون خرا الاملعون من في
الله تعمد اني تعريدي عم الى من دينه فامر من يرتد النفس بالهوس على احد مصطهد
مستكبر ان لم تعنى علف ترهرم قال فاسه محلله **ومن ذلك** ما روي البراء بن عازب
قال امر رسول الله صلى الله عليه وآله بحفر الخندق فعرضت لهم صخرة عظيمة شديدة في عرض
الخندق لا ياخذ منها المعاول فجاء النبي صلى الله عليه وآله فلما رآها اخذ المعول فقال بسم الله
فضربها ضربة كسر ثلثها ثم قال الله اكبر اعطيت مفاتيح الشام والله اني لانظر قصورها الحمر ثم ضرب
الثانية فقال بسم الله فقطع الثلث الاخر قال الله اكبر اعطيت مفاتيح فارس والله اني لانظر قصر
المدائن الابيض ثم ضرب بالثالثة وقال بسم الله فقطع بقية الحجر فقال الله اكبر اعطيت مفاتيح
اليمن والله اني لانظر ابواب صنعاء **ومن ذلك** ما روي الحسن بن علي عليهم السلام قال ان
يهوديا قال لامير المؤمنين عليه السلام ان موسى بن عمران عليه السلام قد اعطي العصا فكان يقلبها
فقال له علي عليه السلام لقد كان كذلك ومحمد صلى الله عليه وآله اعطي ما هو افضل من هذا ان رجلا كان
يطالب ابا جهل بن هشام بدين كان له عنده فلم يقدر عليه واشتغل عنه وجلس يشرب فقال له بعض
المستهزئين من تطلب قال عمرو بن هشام يعني ابا جهل ولي عنده دين قال افانبئك على من يستخرج حقك قال
نعم فدلوه على النبي صلى الله عليه وآله وكان ابو جهل يقول ليت لمحمد الي حاجة فاسخر به قال فاتى الرجل
النبي صلى الله عليه وآله فقال له يا محمد بلغني ان بينك وبين ابي الحكم حسابا فاستشفع بك اليه فقام
اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه فقال له قم فاد الى الرجل حقه فقام مسرعا حتى ادى
اليه فلما رجع الى مجلسه قال له بعض اصحابه كل ذلك فرقا من محمد فقال ويحكم اعذروني

الله لما افضل الى ادم عن يمينه رحا لا يليه ما يريهم حرا بسلاه وعن يساره نعيا من تحطه كابنا نهما
ويلمع البشر من ابصارهما الواسعة لم امر ان ينجو ابطني بالجراب وسلعني العبادة ما ان فهذا اكرمها
اعطي موسى عليه السلام ثعبانا ثعبان موسى عليه السلام وزاد الله محمدا صلى الله عليه وآله ثعبانا وكانيه
املاك **واما الموضع الثامن** وهو انه صلى الله عليه وآله مرسل الى الثقلين الجن
والانس وانه افضل الانبياء عليهم السلام فكونه مبعوثا الى الثقلين فانه معلوم ضرورة من دينه صلى
الله عليه وآله انه كان يدين بذلك ويخبر به وهو صلى الله عليه لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا
بالصدق وقد صرح القرآن بذلك قال الله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا وقال تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقال عز وجل واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد
موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم يا قومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به الايات وقال تعالى حاكيا
عنهم انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فامنا به وقال صلى الله عليه وآله بعثت الى الاحمر والاسود
ولا خلاف في كونه مبعوثا الى كافة الناس وانما اختلف الناس في ان غيره هل كان مبعوثا الى الكافة
ام لا والصحيح انه لا نقطع في ذلك على احد ممن تقدم وذلك لانه لا دليل عليه وما لا دليل
عليه فانه لا يجوز القطع فيه بشيء ولا اثباته ونفيه فان البعثة انما وجبت لكونها مصالح
ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان البعثة يكون صلاحا لبعض القوم دون قوم ممن يرسله اليه ومن علم ان فيه
صلاحا دون غيره ونفيه واذا جاز ان يكون الصلاح في بعثة نبيين الى قوم جاز بعثة احدهما الى
بعضهم دون بعض وعلى هذا اجتمع في عصر واحد ابراهيم ولوط صلى الله عليهما وموسى وشعيب صلى
الله عليهما وموسى وهرون صلى الله عليهم اجمعين فثبت انه لا طريق الى القطع بكون احد مبعوثا
الى الكافة سوى نبينا صلى الله عليه وآله **واذا ثبت** انه مبعوث الى الكافة بطل ما يقوله
بعضهم من انه يجوز ان يكون في المكلفين من لم تبلغه دعوته عليه السلام وذلك لانه قد ثبت بنص
الكتاب انه مبعوث الى كافة الناس فلا بد ان يجعل الله تعالى لهم طريقا الى العلم ببعثته
وهذا يوجب ان يكون الدعوة قد بلغت على العموم **واما الكلام** في كونه عليه السلام
افضل الانبياء فهو معلوم ضرورة من دينه صلى الله عليه وآله وقد قال انا سيد ولد ادم ولا

فخر وقوله صلى الله عليه وآله الجنة محرمة على الانبياء حتى ادخلها انا ومحرمة على الامم حتى يدخلها امتي
وهو على الجملة معلوم بالاضطرار من دينه انه كان يدين به ويخبر وهو لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا
بالصدق واما ما يروى من قوله صلى الله عليه وآله لا تفضلوني على يونس بن متى فقد ذكر فيه وجوه احدها
انه من اخبار الاحاد فلا يعارض المعلوم في المسائل التي طريقها القطع وثانيها انه لا يمتنع ان يكون
قاله قبل نزول الوحي عليه بانه افضل الانبياء لانه لا طريق الى هذا الا السمع دون العقل فنهى قبل
نزول الوحي لانه لا دليل على كونه افضل وقد دل الدليل على كونه افضل فجمعنا بينهما وثالثها ما ذكره
بعضهم انه اراد لا تفضلوني على يونس عليه السلام بطريقة التنقص من حاله والازراء عليه وانما احوج
الى التاويل ايهام الدلالة التي لا تحتمل الا انه افضل **ومتى قيل** كيف يتصور كونه افضل الانبياء
عليهم السلام مع ان فيهم من صرف عبادته بطول عمره فعل اكثر مما فعله الرسول صلى الله عليه
قلنا لو لم نعلم وجه ذلك كفانا قيام الدلالة عليه والجهل بالسبب لا يخل بالعلم بما ذكرناه
ونعبر فان كثرة العبادة وان كانت موثرة في كثرة الثواب الا ان ها هنا ما هو يزيد ثوابه عليها
وهو الهداية به والانتفاع به في الدين ولا شبهة ان رسول الله صلى الله عليه وآله اكثر الانبياء عليهم
السلام انتفاعا فلما كثر الاهتداء به عظم ثوابه وغيره لم يبلغ هذه المنزلة ولهذا ورد الخبر ان من الانبياء
من ياتي يوم القيامة وليس معه الا الواحد فصح ان غيره من الانبياء عليهم قليل الاتباع وقد علمنا ان
رجلا لو انتصب من العلماء لنشر الدين وهداية الضالين واستنقاذ المبطلين باصلاحه مريدا به وجه الله تعالى
في ورع صحيح وعمل صحيح لكان ثوابه لا محالة يزيد على ثواب نظيره المجرد للعبادة المخلي لنفسه وما
ذلك الا لانه عظم الاهتداء به ولهذا وردت الاخبار النبوية بتفضيل العلم والعلماء حتى لا احد في غير
العلم من انواع الطاعات تماثل به وتكفيك قوله صلى الله عليه وآله للانبياء على العلماء فضل
درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة مع فضل الشهيد العظيم واذا كان النبي صلى الله عليه
لم يحصل من الاهتداء ما حصل به كانت طاعاته اشرف من طاعات غيره ممن بعث
قوله صلى الله عليه وآله من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة
من غير ان ينقص من اجورهم شيء ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير ان
ينقص من اوزارهم شيء وهذا ظاهر واما عصمة الانبياء عليهم افضل الصلوة والسلام

وان من علمه فيهما

فانه لا يقطع على تفضيل بعضهم على بعض لان الطريق الى التفضيل هو السمع دون العقل
وليس في السمع ما يقطع به على ذلك ومتى فرض وجود دليل سمعي وجب المصير اليه والا
عماد عليه **واما الموضع التاسع** في ذكر الكلام على النهي في نسخ
الشرايع وما يتعلق به فاعلم ان الكلام في هذا يقع في اربعة مواضع احدها
في معنى البدا والنسخ والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والدليل على صحة
ما قلناه والثالث في بيان ما يجوز نسخه وما لا يجوز والرابع في ابطال ما يتعلق به المخالف
وابطاله **اما الاول** فاعلم ان البدا في اصل اللغة الظهور يقال بدا لنا سور
المدينة اي ظهر وقال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي ظهر لهم ما لم
يكونوا يظنون واذا كان البدا هو الظهور فلا شبهة انه لا يجوز على الله تعالى لان
هذا يقتضي ان يظهر له من حال الشي ما لم يكن عالما به وهذا لا يصح فيه تعالى لانه عالم
لذاته ولا يجوز ان يكون عالما بما لم يكن عالما به وانما يجوز هذا على من كان عالما بعلم
محدث فيكون عالما بما لم يكن عالما به وانما يكشف لنا البدا باجتماع شرايط مخصوصة
وهي خمسة احدها ان يكون الامر واحدا وثانيها ان يكون المامور واحدا وثالثها ان
يكون المامور به واحدا ورابعها ان يكون الوقت واحدا وخامسها ان يكون الوجه
واحدا **واما** اعتبرنا ان يكون الامر واحدا فلانه متى تغاير لم يتصور فيه البدا
ولهذا لو امر الواحد منا ولده بفعل ثم نهاه عنه مولاه فانه لا يوصف شي مما هذا حاله
بالبدا وكذلك اذا امر الله تعالى بالطاعات ثم نهى المتنبي عنها لم يكن الامر بدا **واما**
اعتبرنا ان يكون المامور واحدا فلانه متى تغاير لم يكن بدا ولهذا لو امر احدنا بعض
اولاده بفعل ونهى غيره عن مثله لم يكن بدا وكذلك اذا امر الله تعالى قوم موسى بامر ثم نهى امة
محمد صلى الله عليه وآله عن مثله لم يكن ذلك بدا لتغاير المامور والمنهي **واما**
اعتبرنا ان يكون المامور به واحدا فلانه اذا تغاير لم يكن بدا ولهذا لو امر احدنا بعض
اولاده بفعل ثم نهاه عن غيره لم يكن بدا وكذلك اذا امر الله تعالى قوم موسى بفعل ثم نهى
امة محمد صلى الله عليه وآله عن مثله لم يكن بدا لانه لم ينه عن عين ما امر به لكن مقدوران
فلا يجوز ان يكون مقدورا لاعينه لانه يودي الى مقدور بين قادرين وبعد
فلو قيل يجوز ذلك فلانه لا يصح فيها التقديم والتاخير ولا الاعادة فلا يصح

في النسخ

فيما قوله الامر في ذلك الوقت انما قوله النهي بعينه **واما** اعتبرنا ان يكون الوجه
واحدا فلانه اذا تغاير لم يكن بدا ولهذا لو قال احدنا لولده تصدق على زيد بدرهم ثم
قال لا تصدق عليه بدرهم زيفا وستوقة فانه لا يكون بدا وهكذا اذا امر الله تعالى
مكلفا بالصلوة ثم نهاه ان يصلي رياء وسمعة او ان يوجه الصلوة الى صنم لم يكن
ذلك بدا **واما** اعتبرنا ان يكون الوقت واحدا فلانه متى تغاير الوقت لم يكن المعروف بدا
لان الدلالة قد قضت بان مقدورات العبد لا يصح فيها التقديم والتاخير على ما نوضحه
ان شاء الله تعالى فاذا كان تغايره يوجب تغايرها صح ان ما قوله الامر في وقت لا يتناوله
النهي في وقت آخر ومثال ذلك ان يقول السيد لعبده اذا جا وقت الظهر فاشتر
لحم الغنم السمين ثم يقول له اذا جا وقت الظهر فلا تشتر لحم الغنم السمين فيوصف ما
هذا حاله بانه بدا ومتى اختل واحد مما ذكرناه لم يكن بدا **واما النسخ**
فانه يستعمل في اصل اللغة وفي اصطلاح العلما فاما في اصل اللغة فالنسخ
هو الازالة يقال نسخت الشمس الظل بمعنى ازالته ويستعمل ايضا في النقل نحو
قولهم نسخت ما في الكتاب واختلف العلما في انه هل هو حقيقة فيهما معا او
حقيقة في الازالة ومجاز في النقل فمن قال انه حقيقة فيهما قال انه يستعمل
فيهما على حد واحد وهذا هو امارة كون اللفظة حقيقة في معنيين ومن قال
انه حقيقة في الازالة قال انه يطرد فيها ولا كذلك النقل فانه اذا قال نسخت
الكتاب فانه لم ينقله على الحقيقة وانما اثبت مثله فيكون استعمال النسخ فيه
مجازا من حيث كانه لما اثبت مثله صار كانه ازاله عن المكان الاول الى الثاني
واختلف العلما في ان النسخ هل يفيد في الشرع ما كان يفيده في اللغة ام قد
صار منقولا الى معنى شرعي فقال ابو هاشم انه يفيد معناه اللغوي وهو الازالة
الا انه قد صار مقصورا على بعض الازالات دون بعض وذلك لا يخرجه عن كونه
حقيقة في المعنى اللغوي لان الدابة كان حقيقة في الاصل لكل ما يدب ثم
صار مقصورا على بعض ذلك دون بعض فلم يخرج عن كونه مفيدا لمعناه
اللغوي وقال ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة انه يفيد في الشرع غير
ما كان يفيده في اصل اللغة لانه قد زيد فيه شرايط واوصاف لا يعرفها اهل
اللغة فاشبه قولنا صلوة فانها كانت في الاصل للدعا والصلوة الشرعية
الآن فيها دعا فانها لا تسمى صلوة بطريقة اللغة من حيث ان الشرع قد شرط
وان كان

منها شرايط لم يكن معروفة عند اهل اللغة وكذلك حال النسخ **واما في**
اصطلاح العلماء فالنسخ هو ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي مع تراخيه عنه
على وجه لولاه لكان المنسوخ ثابتا. وانما اشترطنا ان يكون ازالة لمثل الحكم
فلان ازالته عين الحكم لا يكون نسخا عند اهل الشرع بل يكون بدا كما شاه. واشترطنا
ان يكون ذلك الحكم المزال شرعيا لان ما يكون ازالة الحكم عقلي لا يكون نسخا ونعني
بالحكم العقلي ما يدل العقل عليه متجردا عن دلالة سمعية نحو نحو اباحة الفعل فان
العقل كان يقتضي نفيه فاذا ابيح لم يكن نسخا فان فرضنا انه ورد
في الحال الاول دليل شرعي يقتضي نفي قبحها ثم ورد اثبات الاباحة بعد كان ذلك نسخا
لانه قد ازال الحكم الشرعي بل الحكم للطارئ. فاذا ل النسخ الطارد على التحريم
كان الحكم له ولهذا وجب الحكم بانه شرعي. **وانما** اشترطنا ان يكون
زائلا بطريق شرعي لان ما يكون زائلا بطريق عقلي لا يكون نسخا الا ترى ان الموت لما
زالت عنده الاحكام الشرعية لم يوصف زوالها بانه نسخ ولا الموت بانه ناسخ
لان زوالها يعلم في هذه الحالة بالعقل وقد ذكرنا الطريق دون النص والدليل ليكون
ذلك جامعا لانا لو ذكرنا النص لخرج عن ذلك النسخ بالفعل بانه لا يوصف بانه
نص لان النص من قبيل الكلام وكذلك فانه كان يجوز في العقل النسخ بالقياس ومع
ذلك فانه ليس بنص ولو ذكرنا الدليل لخرج النسخ بالامارات من القياس واخبار
الاحاد فانه كان يجوز النسخ بها لما هو معلوم ان السمع منع من ذلك وهكذا
فان اجاز الاحاد يجوز نسخ بعضها ببعض وليست بادلة على الحقيقة لانها لا توصل
الى العلم والدليل عبارة عما يوصل الى العلم وانما توصف بانها امارات لكونها
مؤدية الى الظن وان وصفت بانها ادلة فعلى المجاز وللجملة ما ذكرناه ولاجل
ذلك ذكرنا الطريق لانها متناولة لجميع من الخطاب ~~بفعل او عمل هو وما~~ هو حاله
~~نحو التخصيص لجميعنا~~ ما ذكرناه **وانما** اشترطنا ان يكون الطريق
الشرعية متراخية لان ما يكون متصلا لا يكون نسخا وان كان قد اخرج من
الخطاب فعلا او عينا او وقتا او ما جاء له نحو التخصيص بالاستثناء والغاية والصفة
فبالاستثناء قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا وبالغاية قوله
عز وعلا فتحرير رقبة مؤمنة فان كل ذلك لا يكون نسخا لاجل مقارنته وهذا
هو الذي به تفارق النسخ التخصيص. وانما قلنا على حد لولاه لكان المنسوخ
ثابتا احترازا به من ان يقول الله تعالى ما بدا ذاكر عرا عند الضحى فصل ركعتين

بعد ذلك ان العبد لا يصلي ركعتين عند الضحى فان ذلك لا يكون نسخا وان
كان قد ازال مثل الحكم الشرعي مع تراخيه عنه وانما لم يكن نسخا لانه ساقط
عن المكلف فعل الركعتين اللتين نهي عنهما المكلف احترازا سقوط ورود الخطاب بالنهي
عنهما لم يرد وصح جعلها يكون نسخا ان بينا وله ظاهر الخطاب المتضمن للحكم المزال
لما لم يتناول الخطاب الاول ها بين الركعتين لا كان لم يكن النهي عنهما نسخا خلاف ما لو
قال صل ركعتين عند كل ضحى فان هذا انشاء وافعلوا ذلك ابدا فاذا قال الله بعد ذلك لا تصل
ركعتين عند كل ضحى فان هذا يكون نسخا لانه قد ازال به ما لولاه لما ازال الحكم ووجوب
الركعتين عند الضحى. **واما الموضع الثاني** وهو في حكاية المذهب في
النسخ وذكر الخلاف فيه والدليل على صحة ما نذهب اليه من ذلك فاعلم انه لا خلاف
في النسخ بين اهل الاسلام الا ما يحكى عن بعضهم انه غير جائز وقال ابو مسلم بن بحر انه
لا نسخ في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله وان كانت ناسخة لغيرها من الشرايع المتقدمة
وذهب سائر العلماء الى ان ذلك جائز وواقع في هذه الشريعة والخلاف في المسألة مع اليهود
وهم على ثلث فرق فرقة منعت من النسخ عقلا وشرعا وفرقة منعت منه سمعا واجازته
عقلا وفرقة ذهبت لجوازه عقلا وشرعا الا انها زعمت انه لم يات من نسخها. والذي يدل
على صحة ما قلناه من جواز النسخ في الجملة ان الشرايع انما تعبد الله تعالى العباد بها لكونها
مصالح على ما قدمناه والمصالح يجوز ان تختلف لها فيصير ما هو مصلحة في وقت مثله
مفسدة في وقت اخر لشخص المكلف او لمكلف اخر لانها ليست بمصالح الاوصاف بل لاجل ذاتها
بل انما تكون مصالح لانها مقوية لدواعي المكلف في بعض الحالات الى فعل ما كلف فعله
وترك ما كلف تركه او الى مجموعهما فاذا كان كونها مصلحة يرجع الى ما ذكرنا فان
الفعل يجوز ان يكون الفعل داعيا في حالة وصارفا في اخرى وصورة هو واحدة ولهذا كان
ضرب الولد قد يكون داعيا له في بعض الحالات الى ملازمة المكتب ثم لا يجب اطراد ذلك
في جميع الاحوال بل قد يكون صارفا عن الملازمة في بعض الحالات والصورة واحدة
وكذلك الالام التي ينزلها الله تعالى بالعباد فانها معقولة منهم لاجل الصلاح ثم لا
نفعلها في بعض الاحوال لخروجها عن كونها مصلحة وهكذا سائر انواع الامتحان
فجاز في الشرايع ان يصير اماليها مفاسد بعد ان كانت مصالح متى اراد تعالى فيها
متى علم انها مفاسد لكونه حريا لفعله المكلف. واما ما ذهب اليه ابو [illegible]

مسلم من تحر فانه باطل لما ذكرناه وبعد فان ذلك قد وقع والوقوع فرع على الجواز
وذلك ان التوجه في الصلوة كان واجبا الى بيت المقدس ثم صار محرما ومنسوخا بوجوب
التوجه الى الكعبة وكذلك كان يجب على الواحد الثبات لعشرة بقول الله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ بوجوب الثبات للاثنين بقوله الان خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن
منكم الف يغلبوا الفين وكذلك فان الله تعالى كان فرض الصدقة عند مناجاة الرسول
بقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فعمل به علي عليه السلام دون
غيره ثم نسخ ذلك بقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا
وتاب الله عليكم فعلم من تصرف الرسول صلى الله عليه سقوط وجوبها
عن هذا الخطاب وكذلك الاعتداد المتوفى عنها كان زوجها حولا بقوله متاعا
الى الحول غير اخراج ثم نسخ باربعة اشهر وعشرا الى غير ذلك مما انه قد وقع كما
قلنا فلولا جوازه والا لما وقع لان الله تعالى لا يفعل القبيح على ما قدمناه وبعد فانه
لا خلاف من الامة في جواز ذلك ووقوعه ولا معنى للتعسف والتطويل لانه لا
يلتجي اليه **واما الموضع الثالث** في بيان ما يجوز نسخه وما لا يجوز فاعلم ان
كل فعل وجب لوصف يختص به من دون امر سواه او قبح لوصف يختص به من
دون اعتبار امر اخر فانه لا يجوز تغير ما هو عليه من وجوب الى قبح او قبح
الى وجوب وكل ما خرج عن هذين القسمين فكان وجه قبحه لا لكيفية او وجه حسنه
فانه يجوز تغيره فيجب بعد حسنه ويحسن النهي عنه بعد قبحه ومثال الاول
معرفة الله تعالى فانها انما وجبت لكونها لطفا من دون اعتبار امر اخر فلا يجوز تغير
وجوبها ولا يحسن النهي عنها على وجه من الوجوه لان هذا الوجه ملازم لها في كل
حاله من احوال التكليف ومثال الثاني الجهل فانه انما قبح لكونه جهلا وهذا
وصف لازم يوجب قبحه في جميع الاحوال ولا يجوز ان يرد الامر بفعله لان الجاهل القبيح
قبح عند العقلاء فلا يفعله الله تعالى ومثال الثالث الكلام في الايلام نحو استجرام به
البهائم وذبح بعضها فان هذا يجوز ان يتغير حاله وذلك ان ايلامها انما قبح لكونه
ضررا عاريا عن جلب نفع او دفع ضرر او استحقاق الى غير ذلك من اوصاف الظلم فاذا فرض
انه جاز في الايلام نفعا اخرجه عن باب الظلم وقد يتضمن صلاحا للمكلف حسنت اباحته
الا ان الالم الذي يحصل عند ضرب اليتيم لا لغرض حسن يكون قبيحا لكونها ظلما فان اذا
فرضنا ان ضربه للتاديب وملازمة مكارم الاخلاق فانه يكون الضرب حسنا

لانه قد خرج عن كونه ظلما ومن هذا الضرب الصلاة والزكاة فان ايجابها لا لغرض
يكون قبيحا لانه يكون عبثا وظلما فاذا فرضنا ان الصلاح للمكلف في فعلها كان ايجابها
حسنا لانه يكون ايجابا للواجب والحال ما ذكرناه. **واما الموضع
الرابع** وهو في انما تعلق به المخالف وابطاله فاعلم ان اليهود قد تعلقت
بوجوه بعضها عقلي وبعضها سمعي فمن جملة ما تعلقوا به قولهم
ان نسخ الشرائع يدل على البداء والبداء لا يجوز على الله تعالى قالوا وانما قلنا انه يدل
على البداء فلانه تعالى اذا امر المكلف بالفعل وكان انما امره به لصلاح له فانه اذا
نهى عنه بعد ذلك فانه قد نهاه عن الصلاح وهذا يقتضي البداء لانه ان ظهر له
من حاله الفساد بعد الصلاح فقد ظهر له امر لم يكن وهو معنى البداء وان لم يظهر فالنهي
قالوا والبداء لا يجوز على الله تعالى لانه انما يجوز على من هو عالم بعلم محدث وهذا لا
يصح في حقه تعالى. **والجواب** انه لا يدل على البداء لانه تعالى ما نهى عن نفس ما امر به
ولا امر بعين ما نهى عنه وانما نهى عن مثله والنهي عن مثل ما وقع الامر به لا يعد بداء ولهذا
لو قال احدنا لبعض ولاته تصرف من ذهبي عشرة ثم قال لواحد اخر لا تتصرف من ذهبي
على زيد فانه لا يكون بداء عند العقلاء لتغاير الفعلين فكذلك ههنا فان الله تعالى امر
من تقدم بالتمسك بشريعة موسى صلى الله عليه واله ثم نهى غيرنا ولا بد عن فعل
مثلها في وقت اخر فكيف يكون بداء والحال هذه ثم نعارضهم بمعارضات لا مخلص لهم عنها
فنقول لهم اليس كان يجب اعتقاد نبوة موسى صلى الله عليه على المكلفين قبل ظهور
المعجزات عليه ثم وجب اعتقاد نبوته بعد ظهور المعجزات عليه ولم يؤد الى البداء
فكذلك ههنا او يقولوا انه يؤدي الى البداء فيجب اعتقاد نبوته بعد ظهور المعجزات
وهذا لا يقولونه ولو قالوه لبطل فان اظهار المعجزات عقيب دعوى النبوة دلالة
على الصدق وكذلك يلزمهم في كل فعل يتجدد التكليف به على مكلف بعد كونه
غير مكلف به الا ترى انه لا يجب على المكلف قضاء الدين الا بعد القرض ولا يجب عليه
رد الوديعة الا بعد الاسترجاع وكذلك الشكر يترتب على النعم فاذا جاز ان يجب ما لم
يكن واجبا ولا يؤدي الى البداء فكذلك ما نحن فيه. **ومما** تعرف من الشبهة
المتقدمة قولهم انه يؤدي الى ان يصير الحق باطلا والباطل حقا فان هذا مبني على ان
الفعل واحد ولسنا نقول بذلك على ما تقدم. ومنها قولهم قد ثبت ان الامر يقتضي
التكرار فاذا اقتضاه لم يجز نسخه لان نسخه يكون مخرجا له ان يدل بالخطاب وهذا
يؤدي الى تناقض الادلة. والجواب ان الامر بمجرده لا يقتضي التكرار

لانه ليس في لفظه ولا في معناه ما يكون مقتضيا له فانما يقتضي ظاهره الفعل فاذا
فاذا فعل المكلف مرة واحدة كان ممتثلا للامر ولهذا فان السيد اذا قال لعبده تصدق
على الفقير فانه يكون قابلا لما امره به اذا تصدق مرة واحدة وان لم يتصدق بما زاد بل
لو تصدق باكثر من مرة واحدة لجاز ان يذمه العقلا فلو اقتضى الامر التكرار لاستحق
بترك التصدق بما زاد على المرة الذم كما كان يستحق لو لم يتصدق اصلا ومعلوم خلافه
وبعد فلو سلمنا ان الامر يقتضي التكرار فانه يجوز نسخه لان النسخ يجري مجرى التخصيص ولا
شبهة ان العام يجوز تخصيصه وانما قلنا انه يجري مجرى التخصيص فلانه يخرج بعض
ما يتناوله الخطاب وهو المستقبل كما ان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله ولا شبهة
انه يحسن ان يقول السيد لعبده اكرم كل من دخل الدار الا العصاة فاذا جاز تخصيص
العام جاز نسخه **ومنها** قولهم لو اراد الله تعالى بالامر
الانقطاع لبينه كما انه اذا خاطب بالمجمل بينه فاذا لم يبينه وهو متناول للاوقات
عموما وجب حمله على ذلك لان الخطاب العام لا يجوز تخصيصه الا بمخصص فاذا لم يوجد
وجب ان يجري على عمومه يبين ذلك ويوضحه ان استغراقه للاوقات بمنزلة استغراقه
للمكلفين فكما انه لا يجوز خروج مكلف عند ورود الخطاب فكذلك لا يجوز
خروج وقت عن كونه مرادا بالخطاب الا لدليل فاذا عدم الدليل وجب حمله على ظاهره
يوضحه ان المكلف قد احتج عليه عند كمال ان يعتقد انه تعالى اراد بالخطاب ظاهره اذا
لم يبين له سواه واذا لم يرد به ما يقتضيه الظاهر من عموم الاوقات كان معرضا
له لاعتقاد الجهل كما قلنا ان الله تعالى اذا خاطب بالوعيد ولم يخص كافرا من فاسق
فانه مراد من المكلف حمله على ظاهره والا ادى الى تكليف ما لا يعلم فلا بد ان يريد
الكافر والفاسق والا كان معرضا له لاعتقاد الجهل وذلك يوجب قبح تسميته في الامر
الذي يقتضي التكرار انه لا يجوز نسخه والا لزم مثله في الوعيد **والجواب**
ان الصحيح في هذا الباب ما ذكره الشيخ ابو الحسين البصري رحمه الله من انه لا يجوز
ورود الخطاب المقتضي للدوام والمراد به البعض من الاوقات الا ان يقارنه اشعار بانه
سينسخ عن المكلفين والا ادى الى تعريض المكلف لاعتقاد الجهل كما حققناه في السؤال
فاذا ثبت نبوة نبينا صلى الله عليه واله علمنا قطعا ان الاشعار كان حاصلا
في الاصل بانه تعالى سينسخ شريعة موسى صلى الله عليه واله ولهذا كانت في التوراة
البشارة بمحمد صلى الله عليه واله فاذا قارن الاشعار الخطاب لم يؤد الى تعريض المكلف
لاعتقاد الجهل لانه قد اعتقد جواز النسخ بما سمع من الاشعار كما انه لما قال تعالى

واستمسكوا في السبت حتى يئسوا من الموت او يجعل الله لهن سبيلا فقوله او يجعل الله لهن
سبيلا يمنع المكلفين اعتقاد امساكهن في البيوت على الدوام لانه يشعر بانه يعرض
حصول بعد ذلك من الله تعالى فيهن ولا شبهة ان الخطاب الذي يجري في عمومه
الاوقات مجرى الخطاب العام في تناوله الاشخاص فكما لا يجوز ان يخاطب تعالى
بخطاب عام ويعرضه للخصوص ثم لا يبين عند الخطاب كذلك ما عم في الاوقات وكذلك
فانه يشبه المجمل لانه قد اريد به غير ظاهره فوجب ان يقارنه البيان مجملا او مفصلا
وقد فرق بينهما عن ابي الحسين بان الامر وان افاد ظاهره الدوام الا ان المكلف
يجوز ان يعجز في المستقبل وان يموت او يزول عنه شرط من شرايط التكليف فلم يجب
ان يحمله على عمومه واعترضه ابو الحسين بانه وان جاز ذلك فقد يكون مرادا بالخطاب
فانه يكون قد اخرجه بدليل مغاير للخطاب بخلاف ما اخرجه النسخ اذا اخرجت هذه
الاوقات بهذه الادلة ان يكون الخطاب متناولا لها وقد قيل ايضا انه يجوز
ان لا يكون الفعل مصلحة في المستقبل فيجوز نسخه واعترضه ابو الحسين بانه يعلم كونه
مصلحة بظاهر الخطاب فكيف يجوز كونه مفسدة مع ذلك ان يراد به لاختلاف من
سوينا ان النسخ لا يجوز قبل وقت الفعل فلا يكون لقول القائل انه مفسدة وجه لما
قالوا انا قد علمنا كونه مصلحة بذلك الخطاب **وقيل** ايضا ان الامر المقيد بالتأبيد
قد لا يراد به الدوام نحو قول السيد لعبده لازم الغريم ابدا ثم لا يجب حمله على العموم
واعترضه ايضا بانه يخرج كثير من الاحوال نحو حالة العجز والايفا وغيرهما بدلالة
عرفية وهي القراين التي فيها ان المطالبة لا تسوغ في هذه الاحوال بخلاف ما لو لم يخصها
فيما عداها فانه لا دليل على خروجه منه ان الصحيح هو ما ذكره الشيخ ابو الحسين في هذه
المسألة **وقد تعلق** بعض اليهود وهم ... بما نقلوه عن النبي شريعا
بما رووه عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا قالوا وهذا يقتضي وجوب
التمسك بها على الدوام والنسخ ينافي ذلك فلم يجز الاعتماد عليه والكلام عليهم
في ذلك من وجوه احدها ان ما رووه لا يجب العمل بمقتضاه الا اذا كان متواترا
ومعلوم انه غير متواتر وانما قلنا انه لا يجب المصير اليه الا اذا كان متواترا فلانه
وارد في اصول الدين والمطلوب فيها هو الاعتقاد وهو لا يكون علما الا اذا حصل
عن طريق دليل صحيح والاخبار التي سبيلها من يجوز ان يكذب فيها لا توصل الى العلم
الا متى كانت متواترة يوضحه ان عندهم ان فرض اعتقاد التمسك بالسبت عام
لجميع المكلفين فلو لم تكن طريقه معلومة لهم لادى الى تكليف ما لا يعلم وهذا قبيح
وانما قلنا انه غير متواتر فلانه لو تواتر لوجب ان نعلمه كما ادعوا انهم علموه

لأن المتواتر لا يختص بهم دون غيرهم مع الاستواء في البحث والممارسة ومعلوم أنا لا نعلم
صحة قوله عليه السلام أنه على متواتر الأمر أن ما يرويه عن نبينا صلى الله عليه وآله من قوله
لا نبي بعدي يعلمونه معنا على الحد الذي نعلمه فكذلك يجب في خبرهم بوضعه أن
النصارى مع كثرة اختلاطهم بهم واطلاعهم على خبرهم لا يعرفون صحة الخبر فلو
تواتر لما وجب ذلك لأن من المحال أن يختص بالتواتر فريق دون فريق مريده وصوحا أن
اليهود غير قاطعين على صحته أيضا ولهذا أجاز بعضهم النسخ عقلا وشرعا وزعم أنها
لم يقم دلالة على نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فلهذا لم يقل بالنسخ فلو صح لما اختلفوا
فيه فإن قيل كيف لا يكون متواترا مع كثرة اليهود وإنهم له وكثرتهم يمنع من
التباسهم على الكذب **قلنا** المتواتر لا يكون متواترا إلا بأن يستوي الطرفان والنقلة له
في الكثرة والكثرة وإن حصلت فيهم الآن فإنه لا وجه يوجب حصولها كذلك ابتداء
ونعرف أن فيهم من لا يعتقد صحته وإنما يعتقده البعض دون البعض فلو تواتر لعلموه
على سواء كما علمنا على سواء خروج موسى وادعاه للنبوة وغرق فرعون وقومه وغير
ذلك مما يكون متواترا **الوجه** الثاني أن هذا الخبر وإن دل ما تعلقوا به ومفسر
بالعربية وهذا ظاهر وكل ما ورد على هذا الحد فإنه لا يجب المصير إليه وإنما قلنا
ذلك فلأنه يجوز أن يفسره من لا يعلم المراد به أو يعلمه إلا أنه يجوز عليه التحريف
والزيادة والنقصان وإذا كان كذلك لم يجب العمل بمقتضاه لأنه لا يوثق بصحته
ولهذا اختلف العلماء في أنه هل يجوز نقل أخبار الرسول صلى الله عليه وآله بالمعنى
أم لا يجوز فمنهم من منع من ذلك وأوجب نقل اللفظ ومنهم من جوز ذلك فيما يتعلق بغير
العبادات مما يفيد الأحكام الشرعية وشرطوا فيه أن يكون الراوي عدلا ضابطا
عارفا بحقائق الألفاظ ومجازاتها وأن يؤدي المعنى بلفظ يساوي الأول في كونه حقيقة
أو مجازا وفي كونه جليا أو خفيا وذلك لأن الأدلة منصوبة من الله تعالى ومن الرسول
عليه السلام على الوجه الذي يتعلق بمصالح المكلفين وقد يجوز أن يعلم الحكيم أن صلاح
المكلف في معرفة المراد بالخطاب من وجه حقيقي كما يكون صلاحه في العلم به من وجه
ح ومن جهة المجاز كما هو من جهة الحقيقة فإذا نقله لا على هذا الحد أدى إلى تفويت
صلاح المبلغ إليه لأنه لا يكون عالما بالحكم من الوجه الذي فيه صلاحه وعلى
هذا اختلف حال المعلومات فبعضها يعلمها العاقل لا لاضطرار لخوف وجوب فيها
الدين وذا الواقعة وبعضها بطريقة الاستدلال إما بأمارة أو دلالة وانقسام ذلك
إلى شرعي وعقلي وكل هذا لأنه تعالى علم أن الصلاح للمكلف في معرفته على هذا الحد
فلهذا إذا نقل الحديث بالمعنى وجب مساواة لفظ الراوي للفظ الرسول وإلا لم
يخرج عن ذلك وإذا كان هذا فيما هو بلغة واحدة فكيف حال ما هو منقول من لغة

إلى لغة أخرى فإنه أقرب إلى أن يجوز نقله والحال هذه **ومتى قيل** ما أنكرتم أن يكون
المفسرون فيهم كثرة عظيمة يمتنع معها أن يتواطؤوا على التحريف والغلط **قلنا**
عن علم صحة هذه الكثرة لأنه لا دلالة عليها ونعرف أن الكثرة غير عاصمة من الغلط
والخطأ لأجل شبهة عارضة ولهذا فإن في نفاة الصانع كثرة واتفقوا على نفيه ولم
تعصمهم الكثرة وكذلك الحال في عباد الأوثان وغيرهم **ومتى قيل** ما أنكرتم أن
يكون الطريق إلى صحة معناه إجماع أمة موسى عليه واجماعهم حجة كما يقولون
إلى صحة كثير من الأخبار عن نبيكم بإجماع أمته **قلنا** إنه لا دليل يدل على أن إجماع أمة
موسى حجة والأوجب في الدليل أن يكون معلوما كما في الأدلة الدالة على أن إجماع هذه
الأمة حجة ونعرف أن فيهم من لا يعتقد صحته فلا إجماع منهم متفقوا على ذلك وهم
الذين يرون جواز النسخ من غير **الوجه** الثالث أنا لو سلمنا صحة الخبر وصحة
معناه فإنه يجب أن يكون محمولا على وجه صحيح يوافق الأدلة التي ثبتت نبوة محمد
صلى الله عليه وآله فيكون المراد به أنه يلزم التمسك بالسبت أبدا إلى أن يظهر من
يدعي النبوة صادقا فإذا ظهر ونسخ وجوبه عنكم سقط وجوبه ولولا وجوب حمله
على هذا والاعتقاد بصدق كلامه تمسكوا بالسبت أبدا وإن نسخه عليكم نبي صادق وهذا
يناقض ويوجب القدح في حاله لأن لهم أن يقولوا كيف سقط عنا فرض الرجوع إلى
صادق في دعوى النبوة لقيام دليل دل على نبوته وهذا يوجب أن يسقط اعتقاد نبوته
لأن المعجز إذا لم يدل في حق واحد لم يدل أيضا في حق آخر فأما أن يدل في الموضعين معا أو لا
يدل فيهما معا أو يدل في حق أحدهما دون الآخر فإن دل فيهما معا وجب الانقياد لنبوة
هذا الثاني وإن لم يدل فيهما معا بطلت نبوة موسى وإن دل في أحدهما دون الآخر فهو محال
لأنه لا يختص أحدهما بأن يدل دون الآخر مع أنهما موجودان على حد واحد
ومتى قيل حمله على ما ذكرتموه يوجب أن يكون الخطاب مجازا ولا مجاز في
العبرانية **قلنا** قيام الدلالة على ما ذكرناه يوجب أن يكون مجازا ونعرف فلا
دليل يدل على أنه لا مجاز فيها ونعرف أنه قد ورد فيها ذكر التأبيد ولم يرد به
الدوام من ذلك ما روي في التوراة في العبد يخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة وإن
أبى العتق فليثقب أذنه ويستخدم أبدا وقال في موضع آخر يخدم خمسين سنة فإذا جاز
أن يقول في موضع يستخدم أبدا وفي موضع خمسين سنة لتعلق المصلحة بذلك لم يمتنع
أن يذكر التمسك بالسبت أبدا ولا يريد به الدوام بأن يزول المصلحة فيدلنا على زوالها
على يدي نبي صادق ويكون مجازا **وأما الموضع العاشر**
وأنه خبر التمسك بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله إلى انقطاع التكليف

صلى الله عليه وآله وسلم

والذي يدل على ذلك انه قد ثبت انه لا يجوز نسخها فاذا لم يجز نسخها وجب التمسك بها
ابدا وانما قلنا انه لا يجوز نسخها فلان نسخها لا يكون الا بوحي من قبل الله تعالى
والوحي لا ينزل الا على نبي وقد ثبت ان الرسول عليه السلام خاتم الانبيا ولهذا قال تعالى محمد رسول
الله وخاتم النبيين وهذا معلوم ضرورة من دينه ولهذا نشرك فيه المخالف ممن يعتقد
نبوته وممن لا يعتقدها فصح ان العلم به ضروري واما من شك وحسبه انما
نعلم ضرورة انه كان من دينه ونخبر به فاذا علمنا ذلك قلنا انه لا يجوز ان يدين الا
بالحق ولا يخبر الا بالصدق لانه رسول عن حكيم لا يرسل من يعلم من حاله انه يكذب
في خبره او يدين بباطل لان ذلك ينقض الغرض ببعثه لان الغرض بها تعريف المصالح
وهذا لا يحصل مع الكذب والتمسك بالباطل ولهذا قلنا انه لا يجوز نسخها وانما
قلنا انه اذا لم يجز نسخها وجب التمسك به ابدا [illegible] ولان ما دل على وجوب
الافعال على الدوام لا يجوز اطراحه الا لدليل فاذا لم يرد دليل وجب التمسك به ابدا
وكل هذا على الجملة نعلمه باضطرار من الدين وعليه اجماع المسلمين **ومتى قيل**
كيف يصح ذلك مع القول بان عيسى صلى الله عليه ينزل عند اقتراب الساعة
فلا يخلوا اما ان يكون متمسكا بشريعته وداعيا اليها او يكون معه ولا عنها
الى شريعة محمد صلى الله عليه وآله والاول يبطل لما ذكرتموه والثاني يوجب
قلنا الجمهور من شيوخنا المعتزلة منعوا من جواز ظهور عيسى عليه
السلام في وقت التكليف لما ذكرناه والصحيح انه جائز ولا يدعو الى شريعة
واتباعه لشريعة الرسول صلى الله عليه وآله لا يوجب النسخ لانها ثبت المصلحة
في شريعته وهذا جائز من جهة العقل واذا زالت وانقلبت مصلحته في هذه الشريعة
حسن تكليفه بها كما كان حسن قبل هذه الحالة لو قدرنا هذا التقدير ولا يودي
الى النسخ ولهذا كان يجوز عقلا ان يامر الله تعالى الرسول عليه بالرجوع الى التورات
في كثير من الاحكام وان يقتضي كونها ناسخة لما وجب عليه في شرعه ولا يودي
الى النسخ فكذلك هذا وقد وردت الاثار بنزوله في وقت المهدي فلا معنى
للقطع على كونها كذبا اذ لا دلالة على ذلك وبعد فانه يجوز ان ينزل ويكون على
شريعته وان لم يدع اليها احدا كما يجوز في قضايا العقول التي بعث الله نبيا الى
قوم بشريعة لم ينسخها او بعضها عنهم دونه ولهذا وجب على الرسول صلى الله
عليه وآله ما لم يجب علينا وابيح له ما لم يبح لنا وحرم عليه ما لم يحرم علينا ولم يود
الى نسخ فكذلك هذا **واعلم** ان شريعة النبي صلى الله عليه وآله اذا وجب
التمسك بها الى انقطاع التكليف فانه لا بد من طريق من جهتها الى معرفة الاحكام

وهي الكتاب الكريم والاثار النبوية متواترة كانت او احادا واجماع العترة عليهم السلام واجماع
الامة والقياس والاجتهاد على اختلاف هذه الطرق في كون بعضها موصلا الى العلم وكون
بعضها موديا الى الظن وكلها يجب الرجوع اليها في الجملة فالكتاب لانه كلام حكيم لا يجوز
عليه الكذب والامر بالباطل ولا النهي عن الحسن وكذلك الخبر والاجماع لانهما كلام من لا يجوز
عليه القبيح فيما يوديه الينا للعصمة والاجماع لما سنذكره والاجتهاد والقياس لاجماع
الصحابة على الرجوع اليه ثم ان المكلفين في الاحكام الشرعية على ثلاثة اضرب منهم
من يجب عليه العلم والعمل ومنهم من يجب عليه العمل دون العلم ومنهم من يجب عليه
العلم دون العمل فالاول هم العالم الغني فانه يجب عليه العمل بما علمه من الزكوة
والحج وما اشبهه والثاني هم العامة في الفروع فان العالم غيرهم فيتسوغ لهم تقليده
وعليهم العمل بفتواه وكذلك العالم باحكام الحيض والنفاس والعدة فان غيره يجب عليه
العمل بما علمه والثالث هم من ذكرناه فانه يجب عليهم العلم دون العمل وذلك لان
العلم بهذه الامور من فرائض الكفايات فاذا قام بها بعض المكلفين سقط وجوبه
عن الباقين كما في الاذان والاقامة **باب الكلام في الوعد**
والوعيد اعلم ان ذلك يتضمن الكلام في جنسين
احدهما عقلية والاخرى سمعية فاما العقلية فهي الكلام في ان المكلف
اذا اطاع في جميع ما كلف استحق المدح [illegible] واذا عصى في ذلك او بعضه استحق
الذم والعقاب وما يتصل بذلك واما السمعية ففي الكلام في كثير من معاني
الالفاظ الشرعية نحو قولنا مومن وفاسق وكافر و[illegible] الكلام في تفصيل الثواب
والعقاب ومقدمات ذلك من الامامة والبعث وما يتصل بذلك ونحن نقدم الكلام
في الجنس العقلية لترتب عليها السمعية ان شاء الله تعالى **فصل** اعلم ان الكلام
في الجنس العقلية يقع في خمسة مواضع احدها في حقيقة المدح والتعظيم والثواب
والذم والاستخفاف والعقاب وما اشبه ذلك وثانيها في ما الشروط في استحقاق
المدح والثواب وثالثها في ما الشروط في استحقاق الذم والعقاب ورابعها في استحقاق
الثواب واحكامه وخامسها في استحقاق العقاب واحكامه وسادسها الكلام
في انه يجوز زوالهما وما به يزولان **اما الموضع الاول** فاعلم ان
المدح هو كل خبر ينبي عن ارتفاع حال المذكور مع القصد الى تعظيمه وانما اعتبرنا
ان يكون خبرا لان الامر لا يكون مدحا ولهذا لو قال القائل لغيره اكرم زيدا

لما كان ذلك مدحا واعتبرنا المذكور ولم نقل الغير كما ذكر بعضهم لانه قد يصح ان يكون
الواحد مادحا لنفسه كما يصح ان يكون مادحا لغيره ولهذا فان قوله تعالى لا اله الا هو الا انه
مدح وكذلك نظائرها وكذلك لو اخبر احدنا عن حال نفسه بما يقتضي التعظيم كان
مدحا وكان مادحا لها فصار ذكر المذكور اعم من ذكر الغير واعتبرنا القصد لانه
اذا عري عن القصد الى ذلك لم يكن مدحا وهذا نحو ما يتضمن التعريف والحكاية وما التعريف
فقوله تعالى في قصة قارون واتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة فانه لا يقتضي المدح
لانه اراد التعريف ومثل هذا ايضا قوله صلى الله عليه وآله انا سيد ولد آدم ولا فخر
فانه اراد التعريف ولهذا اعقبه بقوله ولا فخر وانما اراد نفي الاستطالة والفخر الذي نهى
الله عنه بقوله ولا تزكوا انفسكم واما الحكاية فنحو قوله تعالى حاكيا عن فرعون
اليس لي ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتي فانه انما اراد بذلك الحكاية فلم يكن مدحا
واما التعظيم فهو كل قول او فعل او ترك ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد
الى الرفعة منه وانما جمعنا بين القول والفعل والترك لان كل واحد من ذلك يكون
تعظيما الا ترى ان احدنا يكون معظما لغيره بالقول نحو قوله فلان فاضل عالم وبالفعل نحو
القيام في وجهه اذا قصد به التعظيم وبالترك نحو ترك مد الرجل في وجه الرئيس
وشرطنا ان ينبئ عن ارتفاع حاله لان ما لا يكون منبئا عن ذلك لا يكون تعظيما وان قصد
به ذلك فان احدنا لو قال زيد اسود او ابيض لا يكون معظما له وشرطنا القصد لانه اذا
فعل فعلا احتمل امرين فانه لا يختص له بان يحمل على احدهما دون الاخر الا بامر وليس الا
القصد ولا شبهة ان القول قد يكون غرضه به التعظيم وقد يكون غرضه المداراة
له وانها تحسنه وكذلك الفعل لم يكن تعظيما **واعلم** ان التعظيم ليس بمعنى سوى
ما ذكرناه واليه ذهب الجمهور من شيوخنا وذهب الشيخ ابو هاشم الى انه معنى سوى
ما ذكرناه ساهرا وغائبا وقضى بان تعظيم الله تعالى معنى موجود لا في محل على حد وجود
الارادة والكراهة والدليل على الاول انا متى علمنا ما ذكرناه من جهة احدنا
علمناه معظما وعلمنا فعله او قوله او تركه تعظيما ومتى لم نعلم ذلك ولا بعضه فانا
لا نعلمه معظما ولا ان ما فعله تعظيما فلو كان التعظيم معنى سوى ما ذكرنا لجاز ان لا يوجد
مع ما ذكرناه فلا يكون احدنا معظما او يكون معظما بان يوجد ذلك المعنى ولا يوجد
ما ذكرناه ومعلوم خلافه وبعد فان اثبات ذلك المعنى اثبات ما لا طريق اليه
واثبات ما لا طريق اليه يفتح باب الجهالات ثم نوضحه ان المعنى اذا لم يكن مدركا فلا بد
من طريق اليه اما صفة تصدر عنه او حكم ولا شبهة ان هذا المعنى غير مدرك
ولا صفة له ولا حكم والاوجب ان يعلمها الواحد منا المفتش كما في كوننا

معتقدين ومشتهين ومعلوم انا لا نجد هذه الصفة او نعلمها حكما يصدر عنها كما
نعلم كوننا قادرين ولا حكم يشار اليه فيقال انه طريق الى العلم بها فثبت انه لا يمكن
فلما الزم ان يكونا عالمين لا طريق الى هذا المعنى فلم يجز اثباته **واعلم** ان المدح والتعظيم
قد يكونان على فعل يصدر من الممدوح والمعظم وقد لا يكونان كذلك فاما اذا
لم يكونا على فعل فنحو مدحنا الله سبحانه على ما هو عليه في ذاته من الصفات
الالهية التي استحقها ولا فعل هاهنا صدر من قبله لمكانه استحق هذا التعظيم
ومن ذلك تعظيمنا الذرية الرسول صلى الله عليه وآله لاجل انتسابهم اليه واما
اذا كانا على فعل او ترك فعل فنحو تعظيمنا الله تعالى على ان لا يفعل القبيح وتعظيمنا له ومدحنا
على ما يفعله من انواع النعم التي من قبله سبحانه وكذلك مدح فاعل الطاعات وتارك المعاصي
في الشاهد والتعظيم والمدح قد يتزايدان بحسب تزايد اسبابهما ولهذا قال العقلاء العالمون
المعرفة بمن كثر انعامه على غيره وبمن قل وعلى هذا استحق الحكيم سبحانه من التعظيم
ما لا يستحقه سواه لانه لا نعمة تساوي نعمه بل كل نعمة من غيره تعالى فان نسبتها الله اقوى
واستحقاقه التعظيم عليها اجدر ولاجل ما ذكرناه تظهر المفارقة بين المدح والشكر
فان الشكر اذا كان هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم فلا شك ان هذا
يستدعي نعمة وقد يكون المدح على غير نعمة وكذلك التعظيم كما قلناه في مدحنا الله
تعالى وتعظيمه بما هو عليه من الصفات العلى **ومما** يقرب من التعظيم التبجيل
وهو يقع مثله المبجل مع قبوله قالوا ولهذا لا يجوز ان يقال في احدنا انه مبجل للميت بما يثني
عليه من الثناء الحسن بخلاف الحي فانه لما امكن في حقه القبول جاز ذلك وقد يجري الفاظ
تقرب مما ذكرناه او بمعنى نحو الحمد والثناء والاكرام وغير ذلك **واما** الثواب فهي
المنافع المستحقة المفعولة على وجه الاجلال والتعظيم مع الخلوص وانما اعتبرنا
ان يكون مستحقة لان ما لا يكون مستحقة لا يوصف بانه ثواب في العرف واما في اصل
اللغة فالثواب هو الجزاء ولا فرق بين كونه منفعة او مضرة ولهذا قال سبحانه هل ثوب
الكفار ما كانوا يفعلون واراد الثواب بالتواصل اليهم لاستحقاقهم اياه بطريقة
الجزاء وانما اعتبرنا كونها مستحقة لان ما لا يكون مستحقا من المنافع لا يوصف بانه
ثواب ولهذا لا يوصف التفضل بذلك واعتبرنا ان يكون هذه المنافع مفعولة
على وجه الاجلال والتعظيم لانها تفعل لا على هذا الحد لا يكون ثوابا وان كانت
مستحقا كما في الاعواض واما اعتبار الدوام في الحد فلاجل ان اجزاءه في كل
وقت محصورة وهي ثواب فيخرج من الحد لان الغرض بالحد هو ان يصح الحدود وهذا
انما يكون بالاوصاف المميزة له عن غيره ولا شبهة ان الاوصاف المقدمة كافية
في تمييز الثواب عن منافع التفضل والعوض **واما** الذم فهو كل قول ينبئ عن

انضاع حال المذكور مع القصد الى الاستخفاف به والكلام في تفصيل اجزائه لغرض فيما
ذكرناه في المدح وذكرنا الفصل بين ما يقرب من التعريف والحكاية اما التعريف فقول
الله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فان الله تعالى انما قصد التعريف دون الذم فان الذم لا يستحق
الا على الكبائر والكبائر لا تجوز على الانبياء عليهم السلام واما الحكاية فقول الله تعالى
حاكيا عن فرعون ام انا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين يعني موسى عليه السلام
فانه تعالى قصد الحكاية دون الذم **واما** الاستخفاف فهو كل قول او فعل او
ترك ينبئ عن اتضاع حال المذكور مع القصد الى ذلك وكل واحد من هذه الامور يفيد
الاستخفاف الا ترى ان ترك القيام في وجه الرئيس اذا قصد به الوضع يكون استخفافا كما
يكون لطم الوجه واللعن وشبهه استخفافا ومن حكمه الاهانة والاذلال وهو يقرب
مما ذكرناه وقد يراد بالاستخفاف بحسب اسبابه ولهذا استحق الكافر منه اكثر مما يستحقه
الفاسق ولئن الغرض ما يرجع الى كثرة الافعال فقط بل الغرض ما يرجع الى عظمها
فان الكفر وان كان فعلا واحدا استحق صاحبه من الذم والاستخفاف اكثر مما يستحقه الفاسق
بافعال كثيرة نحو شرب الخمر والزنا وغير ذلك **واما** العقاب فهو المضار المستحقة
المفعولة على وجه الاستخفاف والاهانة واعتبرنا ان يكون مضارا لان ما لا يكون
مضرة لا يكون عقابا الا على ضرب من المجاز وهو من حيث انه
لا يكون صفة لا يوصف بانه عقاب كما قال تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا فسماه اكلهم
اليه كما قال تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى انما ياكلون في بطونهم نارا لما
ادى الى النار وقوله تعالى الله يستهزئ بهم وانما اراد انه يجازيهم على استهزائهم
فسماه بما يؤدي اليه واعتبرنا كونها مستحقة لان ما لا يكون مستحقا لا يسمى
عقابا واعتبار الدوام لا يحتمل ما ذكرناه في الثواب **واعلم** ان شيوخنا
لم يختلفوا في انه لا يحسن الابتداء بالثواب والعقاب من دون استحقاق لانه يكون قبيحا
واختلفوا في انه هل يحسن الابتداء باليسير من المدح والذم ام لا
على ما قدمناه واختلفوا في انه هل يحسن ابتداء باليسير من المدح وان لم يكن مستحقا
فقال ابو علي انه لا يحسن الاستخفاف وقال ابو هاشم انه يحسن وان لم يكن مستحقا
والدليل على الاول انه يكون تعظيما لمن لا يستحق التعظيم وتعظيم من لا يستحق التعظيم
قبيح وكذلك الذم يكون قبيحا اذا وجه الى من لا يستحقه لانه يكون ظلما والظلم قبيح
وبعد فلو حسن الابتداء باليسير من المدح والذم لحسن الابتداء باليسير من الثواب والعقاب
لانهما يتفقان على وجه واحد وبعد فلو حسن الابتداء باليسير لحسن الابتداء بالكثير
لان وجه القبح بعينه سواء كان في قليل الافعال وكثيرها وكذلك وجه الحسن بعينه
ايضا ولا شبهة انه لا يحسن الابتداء بالكثير وبعد فلو حسن الابتداء بالتسبيح
من دون استحقاق لحسن ذم الانبياء والملائكة عليهم السلام وان يمدح الله تعالى الكفار

وهذا لا يعقل **واحتج** ابو هاشم بان الحر يحسن منه تعظيم من غاب عنه وان لم يقطع
على استحقاقه في الحال كذلك الذم وقد اجيب عن ذلك بانه انما حسن في هذه
الصورة لا لاجل عليه الظن لكونه مستحقا لذلك ولا دلالة فيه على انه يفعله
ابتداء وانما غاية ما في ذلك انه يقتضي جوازه مع الظن فبطل اعتبار القطع واحتج
ايضا بان الحر يحسن منه تعظيم ولد صديقه وولد الرئيس وان لم يكن مستحقا
واجيب بان ذلك من جهات التعظيم واسبابه المقتضية له كما قلناه انه يحسن منا
تعظيم ذرية النبي صلى الله عليه وآله لمكانه **واما الموضع الثاني**
وهو في بيان الشروط في استحقاق المدح والثواب اما المدح فاعلم انه قد يكون بالفعل
والترك فاذا استحق بالفعل فالشرط فيه امران احدهما يرجع الى الفعل والثاني
يرجع الى الفاعل اما الذي يرجع الى الفعل فهو ان يكون له صفة زائدة على حسنه وانما يكون
ذلك بان يكون واقعا اذا وقع على وجه الوجوب او الندب دون ما هو قبيح او مباح فانه لا
يقع على واحد من هذين الوجهين فلا يكون له مدخل في استحقاق المدح به والثاني ان يقصد
بفعله ذلك الوجه حتى لو فعله لوجه سواه لم يكن مستحقا للمدح فان من يصدق ويعلي فقيرا
لاجل الثناء عليه فقط لا يكون مستحقا للمدح ولا وجه الا انه فعله لا لوجهه الذي
يستحق عليه وهذا عند المحققين يعود الى الاول وذلك لان الواجب لا يكون واجبا
لصورته وعينه بل انما يكون واجبا في الاكثر الا ويجوز ان يقع غير واجب وانما يختص بوجه
الوجوب بالقصد فمتى لم يقصد اليه لم يختص عليه فلا يكون واجبا فلا يستحق المدح عليه
لانه لا يستحق الا على ما له صفة زائدة على حسنه ولهذا قال شيوخنا ان من فعل هذه العبادات
الشرعيات لاجل الثواب فقط او خوفا من العقاب فقط فانه لا يكون مستحقا للثواب
لمثل ما ذكرناه من انه لا يكون قد فعلها لوجه وجوبها وقال بعض العلماء انه يجب على المصلي
ان ينوي انه يفعل الصلاة لله تعالى لوجوبها ولوجه وجوبها لتكون قد فعلها للوجه الذي
لاجله وجبت **ومتى قيل** لو فعل الفعل الواجب لا لوجوبه هل يجوز ان يستحق
الذم ام لا قلنا اذا كان الواجب مما اذا لم يفعل لوجوبه ووقع على وجه يقبح يجوز ان يكون
عبثا او ما اشبه ذلك فانه يكون مستحقا للذم بفعله وان لم يكن كذلك لم يكن مستحقا للذم
لانه يجوز ان يفعله لغرض صحيح وان لم يكن واجبا فلا يستحق الذم بفعله وعلى هذه الطريقة
يجري حال المندوب فانه لا بد ان يقصد الوجه الذي لاجله كان مندوبا وقد يختلف
حال الوجه فتارة يفعله على التعيين نحو الاحسان الى الغير فان الوجه في حسنه كونه
احسانا اليه وتارة لا يفعله على التعيين وانما يفعله على الجملة كما في نوافل العبادات
الشرعية وانما اعتبرنا ان يوقع المندوب على الوجه الذي لاجله كان مندوبا
لانه اذا لم يفعله كذلك لم يكن مستحقا للمدح ولهذا فان من يسقي الماء طالبا للعوض يرجوه
منه لا لكونه احسانا في نفسه فانه لا يستحق الشكر عليه ولا المدح ولا علة

لذلك الا انه لم يفعله للوجه الذي لمكانه يستحق المدح واذا استحق المدح بالترك فالشرط فيه وجهان احدهما يرجع الى الفعل المتروك والثاني يرجع الى الفاعل **اما** ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون قبيحا او مكروها الذي ليس كذلك من الواجب والمندوب لا مدخل لتركه في استحقاق المدح **واما** الشرط الراجع الى الفاعل فهو ان يتركه للوجه الذي كلف تركه عليه من كونه قبيحا او مكروها فمتى تركه لا لهذا الوجه لا يكون ممدوحا الا ترى ان من ترك اغتصاب الاموال خوفا من مضرة اربابها فانه لا يكون مستحقا للمدح على تركها بل يكون مستحقا للذم وقد يتضمن هذا كونه معذورا في نفسه لان ما لا يكون معذورا لا يكون مستحقا للمدح على ان لا يفعله ولهذا لا يستحق الاعمى المدح على ترك النظر الى العورات لانه غير متمكن من ذلك واذا وجب ذلك وكانت المباحات لا نهاية لها فلا شبهة انه لا يجوز ان يوجد في وقت واحد واوقات محصورة فلا يجوز ان يستحق بتركها المدح على ان لا يفعلها اجمع لانه لا يتمكن من فعلها وانما يستحق المدح على ترك ما يمكنه اتيانه منها وقد ابين في ذلك ان لا يكون ملجا الى تركه ولا الى فعله لانه اذا كان ملجا الى الفعل والترك لمكان الالجاء فلا يكون ممن يفعله للوجه الذي لاجله وجب او كان مندوبا او تفضلا ولا يكون تاركا له للوجه الذي لاجله كلف تركه ولهذا فان الملجا الى ترك السرقة والزنا بالخشبة وشبهه لا يكون ممدوحا على تركها لانه غير متمكن منها ولا فرق في شرائط استحقاق المدح بين القديم تعالى وبين غيره الا فيما ذكرناه اخيرا من الالجاء فانه لا يصح في حقه فلا وجه لاعتباره لكونه فاعلا لذاته **واما** الشرط في استحقاق الثواب ففيه شرطان احدهما يرجع الى الفعل والثاني يرجع الى الفاعل فما يرجع الى الفعل ضربان احدهما ان يكون له صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا والثاني ان يكون فيه مشقة او فيما يتضمنه وانما اعتبرنا ان يكون واجبا او مندوبا فلان الثواب يستحق على وجه التعظيم يجري مجرى المدح ولا شبهة ان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح كما قدمناه ولا شك ان القبيح والمباح والمكروه لا يستحقون المدح والتعظيم على هذه الافعال فكذلك لا يستحقون الثواب وانما اعتبرنا ان يكون فيه مشقة فلان ما لا مشقة فيه لا ثواب عليه لان الذي لاجله وجب الثواب ليس الا المشقة ولهذا لا يستحق اهل الجنة ثوابا لانه لا مشقة عليهم في نوع شيء ان يثيب وجوب الثواب ليس الا انه تعالى قد الزم المكلف مشقة فيجب ان يعطي في مقابلتها كما يجب ان يضمن في مقابلة الالم عوضا تعالى الله عما يوجبه ان شاء الله تعالى **ومتى قيل** كيف يعتبر المشقة

٢٢

ومعلوم ان في الافعال ما لا مشقة فيه **قلنا** ان [illegible] الافعال فيها مشقة في الجملة وقد يكون في بعضها كما في النظر والمعرفة وقد يكون في الاكثار منها وهذا نحو التهليلة الواحدة او في اضعاف ذلك او قطع عن المحافظة عما يحبطه من الاسباب **ومتى قيل** الذي قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان الرجل ليؤجر على وطء اهله **قلنا** قد يكون النكاح واجبا وهو اذا انتهى الحال بالانسان الى الوقوع في المحظور ان لم ينكح فاذا نكح والحال هذه كان واجبا فاستحق عليه الثواب ولعله قال ذلك لو كان واجبا عليه كان انما استحق الثواب لانه قصر نفسه على من عنده دون من يحرم عليه وقد يلحقه المشقة في ذلك بان يكون غيرها اشهى اليه فلهذا استحق الثواب **واما** الشرط الراجع الى الفاعل فضربان احدهما ان يكون فاعلا له لوجوبه او لكونه مندوبا اليه واحسانا او تاركا له لقبحه او لكونه مكروها وقد يتضمن هذا ان يكون عاقلا لان غير العاقل لا يعلم وجوب الواجبات وقبح المقبحات وندب المندوبات وانما يعلم ذلك العاقل ومن كان عالما لذاته والثاني ان لا يكون ملجا الى شيء من ذلك فانه متى الجئ اليه فعلا او تركا فلا ثواب له ولهذا لا يستحق اهل النار ثوابا على ترك ما يقبح ولا فعل ما يجب لكونهم ملجئين الى ذلك وهكذا حال اهل الجنة لا ثواب لهم على واجب يفعلونه ولا قبيح يتركونه **واما**

الموضع الثالث

وهو في بيان الشرط في استحقاق الذم والعقاب فاعلم ان الذم يستحق بالفعل والترك فالشرط في استحقاق الذم على الفعل امران احدهما يرجع الى الفعل والثاني يرجع الى الفاعل اما ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون قبيحا وذلك لان كل ما هو قبيح فله مدخل في استحقاق الذم لان كل عاقل يعلم ضرورة حسن ذم فاعل القبيح على بعض الوجوه لاجل فعله له وعلى ان ما ليس بقبيح من الواجب والمباح والمكروه فانه لا مدخل لشيء من هذا في استحقاق الذم **واما** الراجع الى الفاعل فضربان احدهما ان يكون عالما بقبحه او متمكنا من العلم بقبحه وذلك لان من لم يكن كذلك فانه بمنزلة الصبي والمجنون والنائم وكل واحد من هؤلاء لا يحسن ذمه وان وقع القبيح منه ولا وجه لذلك الا كونه غير عالم بالقبح ولا متمكن من العلم به واما اشتراط التمكن من العلم والتمكن منه ولا وجه لشيء الا كونه قد نعلم ان الكفار الذين يجهلون الشرائع وغيرها من الديانات يستحقون الذم على ما يقع منهم من القبائح وتركهم من الواجبات وان لم يكونوا او بعضهم عالمين بذلك لاجل انهم كانوا متمكنين من العلم بما ذكرناه والثاني ان يكون فاعلا له باختياره لانه متى كان ملجا اليه فانه لا ذم عليه **واما** الشرط في استحقاق الذم بالترك فوجهان احدهما يرجع الى الفعل وهو كونه

العرض [illegible] المفصل وكذلك

ولهذا لما لم يكن بواجب لا يستحق تاركه الذم على تركه ولهذا لا يستحق الذم بترك القبيح والمباح
والمكروه ٭ والثاني يرجع الى الفاعل وهو ان يكون قادرا على فعل الواجب وعالما به
ومتمكنا من ادائه وان لا يكون ملجأ الى تركه لان من كان غير قادر ولا عالم ولا متمكن من
الفعل لا يستحق الذم على تركه ٭ واما الشرط في استحقاق العقاب فهو ان يكون الفعل
قبيحا او يكون المتروك واجبا مع سلامة الاحوال وزوال الموانع وهذا اجري على ما
مما تقدم في المدح والثواب فلا نطول به **واما الموضع الرابع** وهو
في استحقاق الثواب واحكامه ٭ اما استحقاق الثواب عليه تعالى فقد خالف
فيه ابو القسم البلخي ومن تبعه من البغداديين وقالوا لا يجب الا من جهة الجود
وهو ان فعله اصلح وقالوا مع ذلك بثبوت العقاب وقالت المجبرة انه لا
يجب شيء على اصلهم انه لا يجب عليه تعالى فعل ٭ والذي يدل على وجوبه ان الله قد
الزم المكلف الامور الشاقة فعلا وتركا فلو لم يكن في مقابلتها منفعة لكان
التكليف قبيحا لانه الزام للشاق من غير نفع يخرجه والزام الشاق من غير نفع يخرجه
لا يجوز ٭ وانما قلنا انه الزام للشاق فلانه تعالى قد جعل الافعال والتروك
شاقة علينا لنفور نفوسنا عن الواجبات وشهوتنا للمقبحات ولا شبهة ان هذا
مشقة فاذا لم يكن في مقابلة ذلك نفع يخرجه كان الزاما له لغير نفع كما
قلناه ٭ وانما قلنا ان الزام الشاق من غير نفع يخرجه لا يجوز فلان الزامه يجري
مجرى انزال المضرة وانزال المضرة لغير نفع لا يجوز ٭ وانما قلنا ان الزامه يجري
مجرى انزال المضرة فلانا قد علمنا انه لا فرق في الشاهد بين ان ينزل احدنا بغيره
مضرة لا نفع يخرجها وبين ان يلزمه فعلا شاقا لغير نفع ولهذا يجب ابقا الاجرة
اجيره لمن استاجره كانه قد انزل به مضرة لالزامه اياها ويكون ظالما له
لا جرم يجري مجرى انزال المضرة به ابتداء من غير وجه يخرجه ٭ وانما قلنا
ان انزال المضرة لغير نفع لا يجوز فلانه يكون ظلما والظلم قبيح فلا يفعله الله تعالى
على ما تقدم بيان ذلك ٭ **واعلم** ان الافعال على سواء في استحقاق الثواب عليها
بعد اختصاصها عند وقوعها بصفة زائدة على حسنها وان يختص بعضها بنفع او
دفع ضرر حاضر خلافا لما ذكره الشيخ ابو عبد الله البصري انه لا ثواب فيما
هذا حاله وذلك ان المكلف اذا تحمل مشقة لفعل هذا الواجب وفعله لوجه
وجوبه والله تعالى هو الذي احوجه الى فعله حتى لا يتوصل الى فعله الا بان يلحقه
مشقة او ضررا اخر فلا بد من ثواب يقابله لانه كان يمكنه تعالى ان لا يحوجه
الى التزام مضرة في دفع هذا الضرر ٭ فصح ان الواجبات على سواء في استحقاق
الثواب عليها كما ذهب اليه سائر شيوخنا ٭ **ومتى قيل** ما انكرتم ان لا تجب هذه
المنفعة لاجل ان هذه الطاعات شكر الله تعالى على نعمه وقد علمنا ان من انعم على غيره

في الشاهد بنعم يشكره عليها فانه لا يجب عليه نعمة اخرى على الشكر وان كان
شاقا عليه ٭ **قلنا** ان هذه العبادات ليست بشكر على الحقيقة ولهذا قد
لا يتفاوت فيها احوال كثير من العقلاء وان تفاضلوا في النعم فلو كانت شكرا على
الحقيقة لوقع التفاضل فيها بحسب التفاوت في النعم ومعلوم خلافه ٭ **ومتى
قيل** ان لولا هذه النعم لم يستحقها القديم تعالى فهلا دل هذا على انها شكر قلنا
انما وقف وجوبها على النعم لا لانها شكر وانما لانها غاية في التعظيم وغاية التعظيم
لا يجوز توجيهه الا الى من يستحقه ٭ ولعمري فان الله تعالى كان يمكنه جعل الشكر غير
شاق علينا بان يسهله الناس ويرغب في دواعينا لا يلحقنا بفعله مشقة فلما جعله على وجه
شاق مع انه كان يمكنه ان لا يجعله كذلك وجب ان يضمن نفعا في مقابلة المشقة ٭ لا
اجرا فانه لم يجعل الشكر شاقا على غيره فلم يجوز ان يجب عليه نعمة اخرى في مقابلة
الشكر بل القديم تعالى هو الذي جعله شاقا فلا جرم انه تعالى يضمن منفعة اخرى ٭
واحتج ابو القاسم البلخي بان قال قد ثبت ان الله تعالى انعم على المكلف بنعم كثيرة فحسن
منه تكليفه وان لم يجب عليه نفع كما ان الوالد يحسن منه ان يكلف ولده كثيرا من
الاعمال ولا يجب اذا لم يضمن له نفعا ان يكون فاعلا لما هو قبيح فهلا جاز مثله في
القديم تعالى مع ان نعمه لا تساويها نعمة ٭ **والجواب** ان الذي في مقابلة النعمة
انما هو الشكر فاما الزام الاعمال الشاقة فانه يقبح الزامها لا لنفع يخرجها
ولهذا فانه لا يحسن من احدنا اذا وهب لغيره درهما ان يكلفه القيام بكثير من
انواع خدمه لمكان نعمه عليه بل له ان يقول كان يجب الا تنعم علي وما
ذكره في الوالد فان ذلك انما يسوغ له في الافعال اليسيرة دون الامور العظيمة ٭
والتكليف يتضمن الافعال الشاقة التي في تحملها الجهاد وغيره مما يفضي الى
الهلاك ولعمري فان ما ذكره يقتضي بطلان وجوب الاعواض على القديم تعالى لوجود
العلة فيها وهو لا يقول بذلك ٭ **واحتج** بانه يجوز ان يلزمه تعالى الواجب لكونه
واجبا في نفسه فلا يجب الثواب ٭ قلنا انه تعالى الزمه على وجه يشق مع انه كان
يمكنه ان لا يجعله شاقا كما في اهل الجنة فان الواجب يوجد منهم ولا
مشقة فلا بد من امر لاجله جعله شاقا والا كان ذلك ظلما قبيحا ٭ **فصل**
ويجب في هذه المنفعة التي هي الثواب ان تكون زائدة على المدح والسرور خلافا لما
ذهب اليه الفلاسفة الاسلاميون والذي يدل على ذلك وجوه احدها ان المدح
لا يعتد به في جنب هذه الامور الشاقة ولهذا لو قيل لاحدنا ان احرمت فلانا ف
تحملت الاثقال والامور الصعبة الشاقة حصل لك مدح عظيم وسرور في مقابله

ما تحمله من المشاق فإنه لا يعتد بشكره في جنب ما تحمله لأجله وأيضا لو قيل له إنه يحصل
لك منه منافع جسيمة توفيه أن العاقل لا يختار مشقة السهر إلا لأنه يعلم أو
يظنه أن في مقابلتها من النفع ما يختارها ولو قيل له إنه يحصل لك مدح وسرور
فإنه لا يعتد بهما وإذا ثبت أنه لا يعتد بهما في جنب مشاق التكليف وجب القضا
بقبح أن يعلمهما د **ومتى قيل** إن الملوك يفعلون كثيرا من الأفعال
طلبا للمدح والثناء عن الشاعر الحقير ولا يشكرهم **قلنا** إن ذلك نادر
والنادر لا حكم له مع الأكثر ولا شبهة أن الأغلب من حال العقلاء أنهم لا يتحملون
الأمور الشاقة العظام لأجل مدح د **ومتى قيل** إن كثيرا من أمرائهم
الملوك يفعلون الأفعال لأجل الثناء عليهم والمدح **قلنا** إنهم يؤملون منافع
عظاما سوى المدح ولهذا يقع الاعتبار بمدح الأكابر دون الأصاغر وليس إلا
لما ذكرناه من أنه يتبع مدح الأكابر النفع دون الأصاغر فلو كان الغرض هو
المدح فقط لم يفترق الحال بين مادح ومادح ومعلوم خلافه وبعد فإن التكليف
وإن كان من جهة الله تعالى على الخصوص فلا بد فيما يستحق عليه أن يكون من قبله
على الخصوص وهذا لا يتصور في المدح فإنه لا يختص في الاستحقاق بالمدح دون غيره
من العقلاء بخلاف نفع الثواب فإنه يختص به تعالى لأنه لا يتمكن غيره من فعله د
وبالنهاية أنه قد ثبت أنه يكفي في استحقاق المدح أن يكون الفعل له صفة زائدة على
حسنه وإن فرضنا عدم المشقة فيه ولهذا يستحق المدح ولا مشقة عليه في
حسنه وإن فرضنا عدم المشقة فلا بد من نفع يجبر المشقة لتكون حسنته والإكمال
سي فإذا جعل بعلي الفعل شاقا فلا بد من نفع يجبر المشقة ... **وأما** أنه لا يجوز أن يرجع إلى
الزام ... عبثا والله تعالى لا يفعله د
السرور فلذلك السرور وهو علم الحي وظنه أو اعتقاده حصول نفع له أو دفع ضرر
عنه فإن فرضنا كون الاعتقاد والظن متعلقين به لا على ما هو به فهذا لا
حكم له عند العقلاء ولا يختارون تحمل المشاق لأجله د وإن كان علما فإما
أن يعلموا بأن فاعل مضرة أو بوصول منفعة فإن كان يعلم بزوال مضرة فالمضرة لا يستحق
الأعلى ترك الطاعة أو فعل المعصية وقد كان يمكنه تعالى أن لا يجعلها شاقة
بل يجعلها لذيذة بأن يشهيها الناس ويوفر الدواعي إلى فعلها ويجعل المعصية
منفورا عنها حتى لا يفعلها فلا يلحق بسببها مضرة د فإن كان علما بنفع زائد على
المدح فهو ما قلناه وسواء كان العلم ضروريا أو استدلاليا وبعد فإنه تعالى هو
الذي كلف على الخصوص فيجب أن يعلمونه نفع يوازن مقتضى التكليف والعلم الاستدلالي
ليس من فعله د **فصل** وجب في هذه المنفعة أن يقارنها الإجلال والتعظيم
وذلك لمن يستحق مقتضى ذلك لأنا قد بينا أن فاعل الواجبات وتارك المقبحات يستحق مدحا

العقوبات

ما يتفاوت

لا

وتعظيما عند العقلاء فلسنا نريد بذلك أنه يتفضل بالتعظيم عن هذه المنفعة
وذلك لأنه تعالى يستحق التعظيم فإن لم يكن له هذه المنفعة وإنما نريد بذلك أن هذه
المنفعة إذا ثبت قارنها التعظيم والإجلال لأنها لا يتفضل عنهما ولا هما عنها ولهذا
يكون المنفعة منفعة ولا يقارنها ما ذكرناه كما في منافع الأعواض والتفضل
فصل وجب أن يكون خالصة من كل شائبة وذلك لأنه قد ثبت أنه يجوز التفضل
بمنافع خالصة عن كل شائبة ومعلوم أنه لا يجوز أن يبعض حال الثواب المستحق عن حال
المنافع المتفضل بها والأوجب في التكليف لأنه يمكن ويحسن أن يوصل إلى
المكلف منافع تقوم مقام الثواب فيكون التكليف عبثا د **ومتى قيل**
ومن أين أنه يحسن التفضل بما هذا حاله **قلنا** لأنه نفع خالص لا يضر فاعله
به ولا يضر غيره به ولا وجه من وجوه القبح فيه وكلما هذا حاله فإنه حسن
ولهذا نعلم بالضرورة حسن التفضل على الغير ولعمري فإنه لا شبهة أنه يحسن
التفضل بالنفس الخالص فكذلك بالنفع الخالص لأنهما سواء في حصول وجه الحسن وانتفاء
وجوه القبح عنهما وبهذا أبطلنا قول البغداديين إنه تعالى لا يحسن أن يبتدئ بالخلق في
الجنة من دون التكليف فقالوا لأن هذا يؤدي إلى أن لا يعرفوا موقع الإنعام ولا يكونوا
قد تعودوا على الشكر لأن الإنسان إنما يعرف موقع النعمة بما يتركه من المضرة فإذا
لم يعرف المضرة لم يعرف النعمة د ولهذا قيل وبضدها تتبين الأشياء د **والجواب**
أن هذا مبني على أنه لا بد من أن يكلفوا الشكر فما أنكرتم أن لا يكلفوه وبعد
فما أنكرتم أن يخلق لهم العلم الضروري بتفضل المضار فلا يمتنع حالهم عند ذلك في
العلم بها على إدراكها د ولعمري فبهذا أبطلنا بالجواز وما يوجده الله تعالى في الآخرة من
الحيوانات المبتداة فإن النعم عليها دائمة وهي لا تعرف البؤس والمضرة **فصل**
ولا بد من دوام هذه المنفعة والذي يدل على ذلك وجوه أحدها أنه يحسن
التفضل بنافع دائمة وإذا جاز في التفضل أن يكون دائما وجب في الثواب أن يكون
دائما وإنما قلنا إنه يجوز في التفضل أن يكون دائما فلأنه نفع خالص ولا وجه
من وجوه القبح فيه وكل ما كان كذلك فهو حسن يوضحه أن المعلوم أنه لو
قدر دوام أحدنا في الدنيا متمكنا لحسن منه التفضل على غيره على الدوام فكذلك
حال منافع التفضل منه تعالى وبعد فإن الله تعالى يتفضل على الحور العين على
الدوام فلولا حسنه وإلا لكان لا يفعله لأنه تعالى لا يفعل القبيح د وإنما قلنا
بأنه إذا جاز في التفضل أن يكون دائما وجب في الثواب أن يكون دائما فلأنه لا يجوز أن
يكون حال التفضل أعلى من حال الثواب وإلا في التكليف لأنه لا فائدة فيه إلا كونه
تعريضا لمنافع لا تحسن الابتداء بها فإذا جاز أن يكون هاهنا منافع تحسن دائمة ولا

عنا
يجب ادامة الثواب فانما يكون قائمه مقام الثواب فعلى الكلف لانه يكون
وقد دلت الادلة على حسنه **الوجه** الثاني انه قد ثبت ان المدح يستحق على
الدوام فيجب في الثواب ان يستحق على الدوام. وانما قلنا ان المدح يستحق على الدوام
فلانا نعلم ضرورة ان المحسن متى انعم على غيره نعمة كثيرة فانه يستحق المدح الى غاية
ولهذا الوقت بعد وقت لو وجب استحقاقه للمدح عليه ابدا ولا بعد فان سبب استحقاق
المدح انما هو فعل الواجبات واجتناب المقبحات ولا مخصص له بالاستحقاق على هذا
الشيء في بعض الاحوال دون بعض فيجب استحقاقها على الدوام. وانما قلنا انه يجب
في الثواب ان يستحق على الدوام كالمدح فلانهما يستحقان بسبب واحد وهو فعل الواجبات
واجتناب المقبحات ويسقطان بسبب واحد وهو فعل معصية اعظم مما تقدم او
الندم عليه فيجب ان يستحقا على وجه واحد وهو الدوام او الانقطاع اذ لو دام احدهما
دون الاخر لكان لابد من امر لاجله يجب ان دام وانقطع الاخر ومعلوم
انهما لا يفترقان في امر يوجب دوام احدهما دون الاخر فيجب اذا دام المدح ان يدوم
الثواب **فان قيل** كيف تقولون انهما يستحقان بسبب واحد ومعلوم ان الشيء
في استحقاق القديم تعالى المدح حاصل ولا ثواب **قلنا** اما ان اردنا بذلك انهما
اذا ثبتا في الاصل انهما يستحقان على جز واحد والقديم تعالى ثبت في حقه استحقاق
الثواب وقد بينا ان الذي لاجله استحق الثواب على الفعل والترك هو المشقة
وهذا مستحيل في القديم تعالى وبالجملة انه قد ثبت استحقاق الثواب في الجملة وان الشيء
في استحقاقه ليس الا فعل الواجب وترك القبيح فلا يخلو اما ان يقتضيه في جميع
الاحوال او لا يقتضيه في شيء منها او في بعضها دون بعض. ومحال ان لا يكون
مقتضيا له في شيء منها اصلا لان هذا يخرج في ثبوته في الاصل وهو محال بما بيناه
ومحال ان يقتضيه في بعضها دون بعض لانه لا مخصص يخصصه بذلك فثبت انه انما
يقتضي الاستحقاق على الدوام **ومتى قيل** كيف يصح ان يلزمه ان يفعل
واحدا منافع دائمة وقد علمنا انه يجري مجرى المنافع التي باب الاجارة وما
هذا حاله فانه منقطع فهلا وجب في الثواب مثله. **قلنا** قد بينا انه يجري
مجرى المدح وقد ثبت ان المدح يستحق على الدوام وان كان ما يجب في مقابلته قد
انقطع فكذلك حال الثواب. وكذلك الشكر فانه يستحق على طريقة الدوام
وان كان على منفعة منقطعة. فاما المنافع التي باب الاجارة فانما لا يستحق
به المنافع على وجه الاجلال والتعظيم فلم يجب فيها ان تكون دائمة. ولقد
فهي مفعولة مع التراضي فيجب ان لا يدوم بخلاف التكليف فانه تعالى فعله من غير
مراضاة فيجب ان يكون في مقابلة المنافع التي لا يحلف احوال العقلاء في احتمال مشقتها

ولبس الا بان يكون دائمة ولا يلزم عليه العوض على الالم فانه لم يفعل في الاصل
لمجرد العوض بل الاصل فيه هو الاعتبار والعوض تابع له ولهذا اذا امكن تحصيل
الاعتبار بغير الالم فانه لا يجب على التعيين **فصل** ومن احكامه انه يجب
ان يبلغ في الكثرة مبلغا عظيما وقد اختلف العلماء في انه بما ذا يتميز عن التفضل
فقال ابو علي اولا انه يتميز بالتعظيم وقال ثانيا في النقض انه يتميز بالكثرة والتعظيم
واليه ذهب ابو هاشم وهو الذي نعتمد عليه المحصلون لانه يجب ان يكون حاصلا
على ابلغ الوجوه حتى يتميز عن التفضل فاذا كان يتميز لا يتم الا بمجموعهما وجب كونه
كذلك. **ومتى قيل** السنة قد قال في قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ان واحدا منها هو المستحق والباقي تفضل. **قلنا** انه وان كان كذلك الا انه لا
يمتنع ان يبلغ مبلغا يوفي عليها فان احدنا قد يختار الدرة الكثيرة على عشرة من البدر
وكذلك لا يمتنع ان يبلغ حال الجزء المستحق في الموقع انه يزيد مما يتبع الاجر الزائد.
واما الموضع الخامس في استحقاق العقاب واحكامه فاعلم ان
الحال في العقاب في الاستحقاق والدوام كالثواب والباقي من احكامه على نقيض
احكام الثواب فمن ذلك الكلام في استحقاقه وقد منعت الكرامية من استحقاقه
عقلا وهو قول ابن الراوندي ومن تبعه والذي يدل على ما قلناه وجوه احدها انه لو لم يستحق
على المعاصي مضرة لوجب ان يكون التكليف مغريا بفعل القبيح والاغراء بالقبيح قبيح والله
تعالى لا يفعل القبيح. وانما قلنا انه يكون مغريا بفعل القبيح فلانه قد ثبت ان الله
تعالى مكنه من فعل المقبحات واوجد الشهوة فجعله مشتهيا لها ولم يبين له
ما الحسن عن القبيح ولا شبهة ان ذلك يقوي دواعي المكلف الى فعل القبيح واذا لم يستحق مضرة
على فعلها تزجره عن فعلها والحال هذه وجب ان يكون مغريا بفعلها الا انا لا نعني بالا
غراء الا تقوية دواعي المكلف الى فعل القبيح مع الاعلام بانه لا مضرة عليه في فعله
وهذا المعنى قائم في هذه المسالة اذا عريت عن مضرة. وانما قلنا ان الاغراء بالقبيح قبيح
فلانه يتضمن الحث عليه وقد علمنا ضرورة ان ما هذا حاله قبيح وعلى هذا قبح الامر
بالقبيح وقبح الاغراء بالبهائم وهذا ظاهر وقد بينا ان الله تعالى لا يفعل القبيح **وثانيها**
ان الله تعالى اوجب علينا فعل الواجبات وحظر علينا فعل المقبحات فلو لم يستحق العقاب على
ترك الواجبات وفعل المقبحات والا لما حسن هذا الايجاب لانه لابد من وجه لاجله
حسن فاذا لم يكن هاهنا مضرة وجب ان يكون قبيحا. يوضحه انه لا يخلو اما ان
يوجب ذلك على المكلف لاجل نفع الثواب او لاجل دفع ضرر العقاب. ولا يجوز ان يكون ذلك
لاجل نفع الثواب لان الايجاب لمجرد النفع لا يحسن ولهذا لا يحسن ايجاب المندوبات لمكان
النفع المستحق بها ولاجل ذلك لا يحسن ايجاب المباحات فثبت انه انما حسن الايجاب لاجل

من يحتمل لو لم يعلم المكلف بما ذكرناه **ومتى قيل** ما انكرتم ان يكون انما حسن
ايجابها لاجل كونها واجبة في انفسها ويحسن حظر القبيح لكونه قبيحا في نفسه
قلنا ان ذلك وان كان لا بد منه في حسن الايجاب والحظر كما انه لا بد من كونه
مقدورا وممكن الحصول عليه الا انه لا يكفي في حسن الايجاب متى لم يكن مضرة ولهذا
فان احدنا لو تهدد غيره وتوعده بالقتل ان لم يسلم ماله وكان هذا المتهدد قادرا
على فعل ذلك فانه يجب على هذا ان يسلم ماله ولا يقتضي وجوبه حسن الايجاب لاجله
وهذا مبني على ان الايجاب زائد على الوجوب حتى يتصور فيهما الانفصال في باب القبح والحسن
على بعض الوجوه وهذا ظاهر فان وجوب الفعل حكم حصل له في نفسه والايجاب
يرجع الى الالزام بالامتثال وما يقوم مقامه من جهة المكلف الحكيم تعالى وهذا ليس هو
وجوبه د **واعلم** انه لا يحسن الايجاب الا ان تكون المضرة مستحقة واذا كانت
غير مستحقة فانه لا يحسن الايجاب ولهذا قبح هذا الايجاب في الصورة التي ذكرناها
لان المضرة التي هي القتل غير مستحقة على من يريد تسليم المال اليه فاذا وجب الله تعالى علينا هذه
الافعال وجب استحقاق المضرة ليتم حسن الايجاب **فصل** واعلم ان من حكم
العقاب ان يكون مضرة زائدة على الغم والذم اما كونها زائدة على الذم فلانه قد ثبت
ان الوجه الذي لاجله وجب كونها مستحقة ليس الا ان يخرج المكلف عن كونه
مغرى وهذا بعينه يقتضي انها زائدة على الذم وذلك لان الذم اذا تجرد عن مضرة فانه
لا يعتد به حتى يترك الايثار لاجله ما توفر دواعيه اليه مع الحاجة الشديدة
الا ترى ان الناس لا يحفلون بالذم في كثير مما يشتهونه بل يفعلونه وان علموا بانهم يذمون
وكذلك فان المخالفين في المذاهب يذم بعضهم بعضا ويكفره ثم لا يكون هذا زاجرا
له عن التمسك بما هو عليه **ومتى قيل** كيف لا يوثر الذم في الانصراف
عن الفعل مع انا نعلم ان احدنا قد يترك القبيح خوفا من الذم **قلنا** ذلك نادر
والنادر لا حكم له كما في الثواب وان فرضنا كونه موثرا في الانصراف فلاجل
الاعتقاد انه يعقبه مضرة ولهذا يحتفل بذم الاكابر دون الاصاغر لان المضرة
من جهتهم او قطع المنفعة يتسع بخلاف الاصاغر وبعد فان المقصود ان
يكون المكلف في جميع احواله مزجورا عن فعل القبيح فان لم يستحق الا الذم خرج
بعض الاحوال وهي الاحوال التي لا يطلع على المكلف عند فعله للقبيح احد في اعتقاده
فيكون مغرى في هذه الحالة د واما كونها مضرة زائدة على الغم فلان المكلف
لا يعتد بالغم متى لم يكن عالما وان كان عالما فلا بد من مضرة لان الغم هو علم الحي او ظنه او اعتقاده
حصول مضرة عليه او فوت منفعة عنه فاذا كان عالما فلا بد ان يكون معلومه على

ما هو به وهذا يقتضي ثبوت مضرة زائدة كما قلناه على الغم **فصل** ومن احكام هذه
المضرة ان يقارنها الاستخفاف والاهانة وانما قلنا ذلك لان سبب هذه المضرة
هو فعل القبيحات وترك الواجبات ولا شبهة ان هذا يقتضي الاستخفاف والاهانة
عند العقلاء وليس يجب اذا لم يستقل احدهما عن الاخر ههنا ان يطرد ذلك في كل موضع
حتى يقول قائل فيجب اذا قدر فعل القبيح من الله عز وجل ان يكون مستحقا لهذه المضرة
وذلك لانا قدرنا ان من شرائط استحقاق العقاب ان يكون لفاعل القبيح له شهوة في
فعله او شبهة وهذا منفي عن الله تعالى فلم يتصور ذلك في حقه ولكن العقاب لا
يتصور استحقاقه الا على مكلف والله تعالى غير مكلف فلا وجه لاستحقاقه ويستحيل
ان يستحق نفسه على نفسه **فصل** ومن احكام العقاب انه يجب كونه خالصا
من كل روح وراحة والذي يدل على ذلك انه قد ثبت في الثواب انه يستحق خالصا
من كل شائبة كما ساه واذا وجب استحقاقه على هذا الحد فالعقاب اولى بان يستحق
كذلك لانه قد ثبت ان معصية العبد لله تعالى اعظم من طاعته له لعظم انعامه
عليه وقد ثبت في الشاهد ان كثرة النعم يؤثر في تزايد موقع الاساءة وعظم موقع
الاحسان ولهذا فان المعلوم ضرورة ان لطم الولد لوجه والده اعظم من تقبيله لراسه
ولا وجه لهذا الا كثرة انعامه عليه فاذا كانت نعم الله تعالى تفوق النعم كثرة
وعظما كانت معصيته اعظم من طاعته د فاذا كانت ~~معصية العبد لوجه~~
فصل ومن احكام العقاب انه دائم والذي يدل على ذلك وجوه احدها
انه قد ثبت دوام الذم على الاساءات في الشاهد فيجب في العقاب ان يكون دائما
وانما قلنا ان الذم على الاساءة دائم فلانا نعلم ضرورة ان من قتل ولد غيره ظلما معتديا
فانه يحسن منه ذمه الى غير غاية الا ان يخرج نفسه عن استحقاقه بان يتلافاه بطريقة
الاعتذار او التوبة ولو قدرنا ان الله تعالى ابقاهما الى غير غاية لحسن هذا الذم على الدوام
وقد جرى في بعض كلام قاضي القضاة ان الذم لا يدوم على الاساءة والصحيح ما ذهب اليه
سائر العلماء من كونه دائما د وانما قلنا انه اذا وجب في الذم ان يكون دائما وجب في
العقاب ان يكون دائما فلانهما يستحقان بسبب واحد ويسقطان بامر واحد فيجب
استحقاقهما على حد واحد **اما** كونهما مستحقين بسبب واحد فلانه قد ثبت انهما
لا يستحقان الا بفعل القبيحات وترك الواجبات واما سقوطهما بامر واحد فلانه يجب
اذا سقط احدهما وجب سقوط الاخر الا ترى ان التوبة اذا وقعت او ما يقوم مقامها
مما سنذكره ان شاء الله تعالى فانها كما تؤثر في سقوط العقاب فانها تؤثر في سقوط
الذم ايضا فاذا ثبت ذلك وجب استحقاقهما على حد واحد فاذا دام الذم وجب دوام
العقاب ايضا لانهما لو افترقا في الدوام والانقطاع لوجب ان يكون ذلك الامر
استحق به احدهما دون الاخر او سقط به احدهما دون الاخر ومعلوم انه لا

اذا
امر يصير كونه موثرا في انقطاع احدهما او سقوطه دون الاخر لما قدمناه وبما بيناه انه
كان السبب في استحقاق العقاب انما هو فعل القبيح وترك الواجب فانه لا يختص له
بافضا الاستحقاق في حال دون حال فيجب كونه مقتضيا له على الدوام وبالتبيان انه قد
ثبت كون الثواب دايما كما بيناه فيجب في العقاب ان يكون دايما ايضا لان معصية
العبد لربه اعظم من طاعته له واذا كانت معصيته اعظم كان عقابها دايما

فصل واعلم انه لا فرق في استحقاق العقاب على الدوام بين الصغاير والكباير
والخلاف في ذلك مع ابي علي فانه يقول ان الصغيرة لا يستحق عليها العقاب وانما
يستحق عليها نقص ثواب وكذلك قال في طاعة الكافر والفاسق انه لا يستحق عليها
ثوابا وانما يستحق عليها نقص عقاب وبنا ذلك على انه اذا اجتمع طاعة ومعصية لم يجز
ان يوثر احدهما في سقوط الاخرى والذي يدل على ابطال ما قالوه وجوه **منها**
انه قد ثبت القول بالاحباط والتكفير على ما نوضحه ان شا الله تعالى وان الاكثر
منهما يسقط الاقل **ومنها** ان ما قاله غير معقول فلا يصح كونه مستحقا
لان كون الشي مستحقا يقتضي انه حق فعله فاذا لم يكن هذا الحق من قبيل الثواب
ولا العقاب خرج عن كونه معقولا فلا يصح اثباته **ومنها** انه
قد ثبت ان الذي يستحقه المكلف على الطاعات والقبايح لا بد ان يثبت على حد
يدعو المكلف الى فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه وليس الا بان
يكون منفعة او مضرة فاذا لم يكن هذا الحق من قبيلهما لانه ليس ثواب ولا عقاب
بطل اثباته **ومنها** انه لو كان الذي يستحق على الطاعة اذا وقعت من الكافر
والفاسق هو الحق لوجب اذا وقعت من المومن ان يستحق عليها هذا الحق وانتفاع
لا يكون ثوابا ايضا وذلك لان الطاعة اذا وجدت على حد واحد وجب في الحق عليها
ان يكون من جنس واحد في الجملة وان اختلف في التفصيل لانه لا بد من استنزاله في
كونه منفعة وكذلك يجب في المعصية اذا وقعت من الكافر والفاسق ان يستحق
عليها هذا الحق فلا يكون واحد منهما عقابا ولا ثوابا وهذا محال لانه يبطل
الثواب والعقاب **ومتى قيل** اذا جاز ان يستحق الثواب على الطاعة اذا انفردت
لم يستحق عليها نقصان العقاب اذا اجتمعت مع المعصية فهلا جاز ما
قلناه **قلنا** انا لا نقول بانه يستحق ذلك على الحد الذي ذكرته وانما يستحق الثواب
على الطاعة فاذا منع من توفره بما فعله من المعصية سقط من عقابه بمقداره
لانه لا سبيل الى استيفايه الا على حد ما ذكرناه **فان قيل** ان المعصية اذا
وقعت منه لا يستحق بها الضرر وانما يستحق العقاب اذا كانت صغيرة
فلذلك الثواب على ما كان عقابا عليها فما يفيد **قلنا** ومن ابن انه ضار ذلك هل
هذا الاختلاف في عبارة وانما استدلاله على ذلك بالتفرقة بين الحسن والمستحق في

الشاهد ورده الغايب الى ذلك فالجواب انه هذه التفرقة في الشاهد راجعة
الى امور منها الاعتقادات او العزم على اظهار الشكر والذم للمسي وفعل ذلك في
بعض الاحوال في هذا الفرق والرياسة في الغايب خارج عن المدح والذم بل يكون
معقولا واستدلاله بان الثواب اذا وجد بفعله فلانه وان لا يفعله وليس الا
الذم قلنا ... وان يفعله على الجملة ثم قد يكون هو الذم ... قد رفعه بنفسه
وقد يكون معصية عظيمة فيزيله بواسطة العقاب المستحق على الكباير انما هو كونها
قبيحة وهذا الوجه قائم في الصغاير ايضا فيجب كونه مستحقا عليها على الدوام

فصل واعلم انه لا فرق في استحقاق العقاب على المعصية على الدوام بين ان يقارنها
طاعة وبين ان لا يقارنها طاعة والخلاف في ذلك مع الخالدي فانه ذهب الى انه
الطاعة اذا قارنت المعصية فانها تمنع عقابها من الدوام الى الانقطاع والذي يدل
على فساد ما قاله وجوه **احدها** انه قد ثبت دوام الثواب عندنا وعنده وقد ثبت
دوام العقاب في الجملة بما بيناه فلا يختص لاحدهما بان يخرج صاحبه من الدوام الى الانقطاع
فهلا جاز في العقاب ان يكون هو المؤثر في انقطاع الثواب وقد
اعلم بذلك بان الطاعة حكمها اكبر من حكم المعصية من حيث ان الثواب المستحق
عليها لا يجوز اسقاطه بخلاف العقاب فانه يصح اسقاطه من القديم تعالى وقد
اجيب عن ذلك بان المعصية حكمها اقوى كما مثلناه في لطم الولد لوالده وتقبيله
لراسه فان حكم اللطم اكبر في استحقاق الذم من التقبيل في استحقاق المدح حتى لو
قدر وقوعهما في وقت واحد فانه لا يظهر بالتقبيل استدراكا ... واما ما ذكره
في الثواب فانه ليس يجب اذا افترقا في انه لا يصح اسقاطه ان يكون مسقطا للعقاب
وذلك لانه انما يصح فيه الاسقاط لان الحق ... ان يسقطه فلم يكن له ان يسقطه
كما في الدين وقد بيناه **وثانيها** ان معصية الفاسق لو انقطع عقابها بمكان
الطاعة لوجب في الكافر ان يقطع عقابه ايضا لان من طاعته ... ذلك الا
الانقطاع **ومتى قيل** ان عقاب الكافر ... من ثوابه فلم يصح فيه ان يسقط
قلنا انما كان مسقطا بنفسه فانه لا فرق فيه بين كونه مسقطا لما هو
كبير او لما هو قليل ولهذا كانت التوبة لما كانت مسقطة للعقاب لم يفترق الحال
من كونه كبيرا او قليلا فكذلك حال الطاعة **ومتى قيل** ان هذا مبني
على وقوع الطاعة من الكافر ونحن نقول بان الطاعة يقع منه اصلا
وهذا مذهب الخالدي ايضا ان ... حاجة لاجله قلنا هذا ظاهر الفساد
لانه لا شبهة ان من نظر في اول احوال التكليف في اثبات الصانع تعالى وتوحيده
وعدله ثم اعتقد بطلان النبوات بعد ذلك كالبراهمة فانه ... مطيعا بما
فعله اولا لانه قد قام بالواجبات التي وجبت عليه على الحد الذي قام به

عليها سيما ان الصغاير يستحق عليها العقاب واذا استحقه عليها وجب ان يكون دايما
كما اذا استحق على الكباير لان العلة التي لاجلها وجب فيه ان يكون دايما اذا كان صح

من اعتقد الثواب بعد ذلك وبعد فان الكافر قد يقضي الدين ويرد الوديعة و
يشكر الجيران ويتفضل على غيره ولا شبهة ان هذه الامور طاعات ولهذا يحق
المدح عليها عند العقلاء ويعلمون ضرورة الفرق بينها وبين ظلمه وكذبه واكله
وشربه وغير ذلك مما هو مباح او محظور فلولا كونها طاعات والا لما وجدوا
هذه التفرقة وفصل الحسن مدحه عليها لان المدح عندهم لا يستحق على ما ليس بواجب
ولا مندوب وبعد فلو جاز ان لا تقع طاعة من الكافر لجاز ان لا تقع
المعصية من المومن لانهما مكلفان على سواء وقادران على سواء **ومتى قيل**
انما لم يزل طاعة الكافر عقابه من الدوام الى الانقطاع لانه قد علم ضرورة
من دين النبي صلى الله عليه وآله دوام عقابه **قلنا** اذا وجب ما ذكرناه عقلا لم يجز
ان يرد الشرع بخلافه لانه لا يودي الى ان يصل الى المكلف من العقاب ما لا يستحقه
وهذا يكون ظلما والظلم قبيح فلا يحسن ان يتوعد الله تعالى به **وثانيها** انه لو
جاز في طاعات الفاسق ان لا تزيل عقابه من الدوام الى الانقطاع جاز ان تكثر
الطاعات حتى يوثر في سقوط العقاب اصلا لان ما ازال ما لا نهاية له فانه بان يزيل
ما يتناهى اولى واحق فلا يكون الفاسق والحال هذه مستحقا للعقاب وهو محال
بما قدمناه **ورابعها** انه قد ثبت ان المعصية اذا انفردت عن الطاعة
وجب ان يوثر في استحقاق العقاب على الدوام فيجب ان يوثر فا[illegible] ربها وانما
[illegible] ذلك لان المعصية انما يستحق بها العقاب الدائم لكونها قبيحة وهذه
[illegible] حاصلة فيها وان قد ربا اقتران الطاعة بها يوثر في ان يقع معها
على الحد الذي يقع من دونها **ومتى قيل** ما انكرتم ان يكون يوثر في دوام
العقاب شرط ان لا يقارنه الطاعة فمتى قارنها لم يوثر في دوامه ولا يمتنع
ان يقف الموثر على شرط كما في نظايره قلنا انه لا دليل على هذا الشرط لانه لا
نعلم ضرورة ولا دل عليه دليل فوجب ان لا يجوز ثبوته وبعد فانه كان
يجب ان يخرجها عن الوجه الذي يقع عليه لانه المقتضي للعقاب وبعد فكان
يجب ان يوثر في المنع من العقاب اصلا لانها اذا احالت دوامه فاحق واولى ان يوثر
في ازالة جملته المنقطعة وهذا فاسد فبطل ما قاله المخالف **فصل**
ومن جملة احكام العقاب انه لا يستحق الا من قبل الله تعالى وهذا مذهب الجمهور
والخلاف [illegible] مع الشيخ ابي علي فانه يقول ان العباد يستحقونه بعضهم من بعض
الا انه لا [illegible] ان استحقاقه منهم على وجه العموم وانما يقوله في المقتول
ومن [illegible] مما اشبهه والذي يدل على الاول وجوه احدها انه يستحق

٢٩

على الفعل لاجل قبحه وهذا الحكم لا يعلوه بعضهم دون بعض فيجب استحقاقه من الجميع
وهذا محال **ومتى قيل** هلا جاز ان يستحقه فاعل الاساءة ممن وجهت اليه دون
غيره لاجل انها متعلقة به من حيث هي اساءة اليه دون من عداه **قلنا** ان هذا
يقتضي ان يكون العقاب انما استحق على الاساءة من حيث انها اساءة وهذا يوجب ان لا يستحق
العقاب من الله تعالى لان الاساءة اليه ممتنعة وانما وجب ذلك لان العقاب لا يجوز ان يختلف
الحال فيه فيما يوثر فيه فيستحق تارة لامر وتارة لامر اخر حتى يقع في الحد فيه من الغايب والشاهد
الا ترى انه كما قدمناه يجري مجرى الذم وقد ثبت ان الذم لا يجوز ان يختلف حال الموثر فيه
فكذلك العقاب **ومتى قيل** ان ما ذكرتموه يلزمكم مثله لان قبح الفعل لا اختصاص
له بالقديم تعالى دون غيره فيجب ان يقتضي شياع استحقاق العقاب لغير اختصاص فيه
قلنا انه تعالى اختص بوجه لا يوجد فيما ذلك لان الشرط في استحقاق العقاب على القبيح
امران احدهما قبحه والثاني تمكن احدنا من التحرز منه وهو تعالى يختص بهذين
الوجهين فانه الذي خلق الفعل وجعل المكلف على الصفة التي تمكنه التحرز منه دون
غيره فان ذلك ممتنع في حقه فلم يلزم عموم العقاب [illegible] الاستحقاق **وثانيها**
انه قد ثبت ان الثواب يستحق من قبل الله تعالى على الخصوص لانه الذي الزم الشاق وهذا
يقتضي ايضا ان يستحق العقاب من جهته على الخصوص لانه الذي حظر والزم دون غيره
فيجب تعلق العقاب به دون غيره الا ترى ان الوالد [illegible] ولده من الشرب بالصرف وسببه
ما لا يقوم غيره مقامه فيه فكذلك حال العقاب **وثالثها** انه لا يخلو حال المكلف
اما ان يعلم مقادير العقاب او لا يعلم فان لم يعلم بطل ذلك [illegible] مقامه من جهته لان معنى
كونه مستحقا انه يحسن فعله بالغير [illegible] معلوم [illegible] لم يعلم مقاديره لم يحسن من الله
تعالى [illegible] ومحال ان يعلم مقاديره لان الضرورة في هذا الباب ممتنعة ولا دليل يدل على ذلك
عقلا ولا شرعا فلو استحق على الغير لوجب نصب دلالة [illegible] وفي علمنا خلاف
ذلك دلالة على ان الله تعالى هو الذي يستحق من جهته دون العباد **واحتج** بان لولي
الدم العفو عن القاتل وهذا يقتضي نقض العقاب **والجواب** ان هذا لا يصح لانه
انما هو العفو عن المقتول وولي الدم منفصل عنه **ومتى قيل** [illegible] به في الحكم
كانما عليه لانه يتصرف بقتله **قلنا** الغرض بالكلام حيث لا يتصور بقتله
ما يكون بعد ذلك فالقصاص ثابت مع هذا وبعد فقد لا يكون له ولي وللامام
ان يقتله قودا ان راى ذلك صلاحا وبعد فان القصاص ليس [illegible] محضة بل
انما شرع لمصالح الاحياء ولهذا قال عز وجل ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب وبعد

فلو كان [illegible] على الحقيقة لوجب ان يسقطه ما يسقط العقوبة من التوبة ومعلوم
انه لا يشتبه وقد انه انما يسع لكونه مصلحة ولغير فقد بينت دوام العقاب
فيجب اذا قبل [illegible] تعالى احبا المقتول فضلا ان يجوز قتله بعد ذلك لبن العقاب دايم
كما بيناه ومعلوم خلافه ولعد فانما يعلم استحقاق العقاب عقلا فلو كان
القود عقوبة لعلم حسنه عقلا كما في سائر العقوبات ومعلوم خلافه **واحتج**
ايضا بانه يحسن من الحد بان يقتل غيره متى حاول الحد ماله او قتله وانما يقتله فعله
على وجه العقوبة اذ لا وجب في قتله ان يكون ظلما لانه لا نفع فيه للمقتول
ولا دفع ضرر **والجواب** ان ما ذكره فاسد من وجوه منها انه قد يجوز عقل
الحمل الصول والسبع الضاري عند الخوف منهما ومعلوم انه لا يجوز ان يكون ذلك
عقوبة في حقهما [illegible] مستحقين للعقاب ومنها ان قتله انما يجب في هذه الصورة
لا حاله دفع للضرر المفترة لهذا متى كف الحا ولعن هذا فيجب قتله بعد ذلك فلو
كان عقوبة لما افترق الحالين ان يكف او لا لبن السبب الذي لها قد وجد ومعلوم
خلافه ومنها انه لو كان [illegible] عقوبة لجاز قتله وان امكن ان لا دفع من وفيه لبن السبب قد
وجد ومعلوم انه لا يجوز متى امكن [illegible] دفعه بغير القتل **فصل** في بيان وقت استحقاق
العقاب اعلم انا قد بينا ان [illegible] انما يستحق بفعل القبيح وبترك الواجب فيجب ان يستحق في
حالة الفعل والترك لبن [illegible] استحقاقه ويكون الفعل ساحرا الى الوقت الثاني
لبن معنى كونه مستحقا هو انه [illegible] حالة الى المعاقب وهذا لا يكون الا بعد
فعله للقبيح او تركه للواجب [illegible] يبه الشرط في حسن فعله فيجب تقدمه عليه الا
ترك المقابل اذا قال [illegible] يقتضي هذا الكلام ان العظيم معقب للاكرام
واما حالة فعل الا[illegible] فان الاستحقاق فيها باطل لانه اذا كان الاستحقاق
قبل توفيه ومتى وقد [illegible] كونه مستحقا والخلاف في هذا مع اصحاب الموافاة
فانهم يقولون ان المكلف لا يستحق الثواب ولا العقاب الا بشرط الموافاة واختلفوا
منها على اقوال فمنهم من [illegible] ان معناه ان يوافيه الموت وهو مطيع او عاص فيستحق
من تلك الحال ومنهم من [illegible] هو ان ينتهي الى عرصة الموقف ومنهم من يقول هو ان يعلم
من حاله انه يوافي [illegible] انه التي هو عليها الا من طاعة او عصيان والذي يدل على ابطال
ذلك وجوه **احدها** انه قد ثبت ان الموجب لاستحقاقهما قد حصل فلا وجه
لوجوب التراخي الاستحقاق [illegible] انه يجري مجرى الاحسان ومعلوم ان الشكر يجب على الاحسان
من غير تراخ [illegible] الثواب والعقاب **وثانيها** انه لو وقف الحال في استحقاقهما
على الموافاة لوجب ان يقف في المدح والذم على الموافاة ومعلوم خلافه وانما جمعنا

ومرجع وانه الحسن لانها افعال الاصح والوجوه لا يجب الحال كونه معذورا
ويقصد ذلك الى الغير [illegible] فاعله يكون مستحقا

بينهما لانا قد بينا انهما يستحقان بامر واحد ويسقطان بمسقط واحد فيجب استواؤهما في حكم
واحد ومعلوم ضرورة ان فاعل الواجبات وتارك المقبحات يستحق المدح في دار الدنيا وكذلك فاعل
المقبحات وتارك الواجبات يستحق الذم وهذا يقتضي بطلان الموافاة **وثالثها** انه قد ثبت
ان القديم تعالى قد عجل شيئا من العقاب في الدنيا كالعقاب والحدود التي [illegible] الشريعة بانها
تقام على وجه الاستخفاف والاهانة وحكم البعض حكم البعض الاخر **ومتى قيل** انما حكم
الله تعالى بذلك في دار الدنيا لانه علم انهم يموتون على تلك المعاصي **قلنا** هذا اعتلال سقيم
فانهم من يتوب بعد معصيته فيجب ان لا تقام عليه الحد الا على من علم الله تعالى من حاله
انه لا يتوب وليس لنا ذلك ومعلوم خلافه **ورابعها** ان الذي فسروا به الموافاة منه ما
ليس يفعل المكلف كموته وما اشبهه ومنها ما هو قبيح لانه يحضره عرصة الموقف الا
انه لا يقف على اختياره وكل ما هذا حاله لا حظ له في استحقاق الثواب ولا العقاب ولا يجوز توقفه
عليه **ومتى قيل** ما انكرتم ان يكون شرطا في استحقاق ذلك [illegible] ما يقضي من فعل
المكلف من طاعة او معصية والشرع ان يقف المؤثر في تأثيره على شرط وبهذا علم بان كمال
العقل شرط في تأثير كون الفعل قبيحا في استحقاق الذم والعقاب وكذلك زوال الالجاء **والجواب**
انه لا دلالة على اعتبار هذا الشرط فلا يجوز القضاء به وبعد فان الحكم انما [illegible] كونه شرطا
اذا قامت دلالة على ان له ضربا من التعلق والا لم يكن بان يكون شرطا اولى من ان لا يكون كذلك
ولا يكون بعض الامور بان يكون شرطا اولى من غيره فيجوز كل امر شرطا في امر اخر وهذا
ظاهر السقوط وما ذكرناه في كمال العقل فان المعلوم [illegible] ومن القبيح وذلك لانه يكون
عالما بقبحه ومتمكنا من الاحتراز منه بخلاف ما اذا لم يكن عاقلا كالصبي والبهيمة وكذلك
الالجاء فانه انما اعتبر من حيث ان المكلف لا يستحق المدح ولا الذم [illegible] بقصد ذلك فاذا الجي اليه
فانه انما يفعل لمكان الالجاء وهذا مرتفع في الاحكام فصح انه لا امر لما قالوه من شرط فلا
يجوز القضاء بكونه شرطا **واحتجوا** بانه لولا اعتبار الموافاة لادى الى ان يستحق العقاب
والثواب في اوقات وان فرضنا كون الطاعة والمعصية واحدة وذلك لانا
اذا فرضنا ان مكلفا فعل طاعة في اول الدنيا وفعل اخر مثل تلك الطاعة على [illegible] الحد في اخر
الدنيا ان يرد اعرصه القيامة والاول اكثر ثوابا من الثاني وهذا الاتج [illegible] عقيبه اذا

الا ان يكون فاعلا عاصيا او
الفعل على الوجه الذي لاجله يستحق
المدح او الذم

والجواب

نرض وجودهما منهما او عن هما على الصورة التي ذكرنا فلا يحصل الا القول بالموافاة فان قيل ان هذا الاسم الاسم لا انه لم يفسر الموافاة بالاحتراز لانه قد حصل فيه القديم ولما عرفتم فقد يجوز تعلقه به الا انه اعتماد على مجرد الاستبعاد وليس في العقل ما يحيل ذلك ولا في السمع فيجوز توجيه اما لو فرضنا ان الله تعالى كلف مكلفا في دار الاخرة بحيث لا يشعر بانه في الجنة والنار حتى لا يكون ملجا لم فرضنا انه يفعل مثل ما يفعله واحد من اهل الجنة او النار على حد واحد فانه اذا نقله الله تعالى الى الجنة او النار يوفر عليه الثواب هو هو وان كان يوفر عليه ثمن بعد ما قد زاد عليه لانه قد استوفى المنافع المتقدمة على هذا او هي على سوا فيما يستحقانه في المستقبل فاذا وجب التفاضل في هذه الحالة لمجرد مرور الاوقات فكذلك الحال فيما ذكروه **واحتجوا**

بان هذا يؤدي الى الخوف والغم والحسرة باهل الجنة وذلك لان الله تعالى اذا وفر عليهم ما كانوا قد استحقوه في دار الدنيا مع الذي يستحقونه في الجنة حالا بعد حال لم فرضنا انقطاعه فانهم يحزنون ويتنغصون بانقطاعه لانهم لا بد وان يكون فيهم منافع لم يعرفوها مقابلتها وكذلك الحال في اهل النار فانه يؤدي الى الروح والراحة في جهنم بان يوفر عليهم العذاب لما عند دخولهم ما كانوا قد استحقوه في دار الدنيا مع الذي يستحقونه من وقت الرحول فاذا انقطع اكسبهم راحة وذلك محال في جهنم جميعا

والجواب ان هذا لا يلزم لانا نقول ان الله تعالى يوفر ذلك عليهم على وجه لا يشعرون به بان يوصله اليهم قليلا قليلا فاذا انقطع بعد يومين فمن الى اهل انهم لا يشعرون به كما ان احدنا اذا كان على مائدة ياكل من طعامها كل يوم فانه لا يشعر بلقمة واحدة اذا نقصت عن ذلك وبعد فانه انما يؤدي الى التنغيص اذا فرضنا انه يجد ذلك في المستقبل من الشهوات ما كان يجده فاما اذا قلنا بان شهواتهم تكون اولا اكثر ثم تنقص بعد ذلك فانه لا يؤدي الى التنغيص واما يلزم لو فرضنا انها متكثرة ما بما كانت اولا وكذلك حال اهل النار فانه لا يؤدي الى الروح في جهنم لمثل ما قلناه **واحتجوا** بان العقاب لو استحق في دار الدنيا لما جاز زواله بعد ذلك ابدا وهذا محال **والجواب** ان هذا مبني على ان العقاب يجري مجرى معلول العلة الذي لا يجوز تراخيه عنها بعد حصولها على الحد الذي يجب وليس الامر كذلك فانه يفعل يقف على اختيار القادر والسمع ان يقف حتى اتصاله على امور قلنا قد علمنا ان فاعل الاساءة وان استحق الذم من الباقين فانه لا يجب ان يحفه على الدوام بل قد يزول حسنه اذا اعتذر فكذلك حال العقاب **واحتجوا** بان العقاب والثواب لو استحقا في دار الدنيا

لجاز انقطاعهما ومعلوم انه يقع انقطاعهما ومع صحته لا يجوز ان يكون مستحقا لان الاستحقاق يقتضي الحسن **والجواب** ان الشيء قد يكون مستحقا ثم يعرض فيه ما يقتضي جواز تراخيه الى وقت اخر ولهذا يكون الرد مستحقا وان تاخر اداوه ولذلك فان رد الوديعة واجب ولو علم ان ظالما يترصد لاحدها لما وجب على المودع الرد ولا يبطل كونه مستحقا فلذلك لا يمتنع مثله في الثواب والعقاب

وبعد فان الخبر قد دل على ان عقوبات قد تقدمت في دار الدنيا **ومتى قيل** فما المانع من توفير المنافع على المكلف في دار الدنيا **قلنا** وجوه منها انه يؤدي الى ان يكون المكلف ملجا لانه يجري مجرى منع الجنة والنار وهذا يعود على الغرض بالتكليف بالنقض وهذا محال **فان قيل** انه انما يكون ملجا بان يعلمه الله تعالى ان هذه المنافع ثواب فاما اذا جوز ان لا يكون ثوابا من حيث لم يعلم فانه لا يكون ملجا **قلنا** الثواب لا يكون ثوابا الا بالتعظيم فلا بد ان يعلم ان الباري تعالى قد قصد تعظيمه حتى يعلم كونه ثوابا ومنها ان الثواب يجب كونه خالصا من كل شائبة والعقاب يجب كونه خالصا من كل راحة وهذا لا يتصور في دار الدنيا

فصل واعلم انا قد ذكرنا فيما تقدم ان الثواب يستحق على ان لا يفعل القبيح والعقاب بان لا يفعل الواجب ومقتضى ذلك كان بعض رحمه الله على ان لا يفعل للقادر الفعل يجوز ان يكون جهة في استحقاق الذم وقد اختلف علماء المتكلمين في ذلك اختلافا كثيرا حتى ادى بعضهم الى تكفير بعض وتفسيقه فذهب ابو علي الى ان الترك فعل وبناه على اصله ان القادر بالقدرة لا يجوز ان ينفك عن الفعل واحداثه والى ذلك ذهب ابو بكر بن الاخشيد وكثير من اصحاب ابي علي وذهب ابو هاشم الى ان الترك ليس بفعل وانه يجوز ان يكون جهة في استحقاق الثواب والعقاب وهو اختيار قاضي القضاة والجمهور من المتاخرين اصحاب ابي هاشم وغيرهم والذي يدل على ذلك وجوه

احدها ان العقلاء يعلمون ضرورة ان من يرد فضا الدين ورد الوديعة والشكر فانه يستحق الذم على ذلك فلولا ان الذم مستحق على غير فعل لما علموا حسن ذمه لانه لا فعل من جهته يوجبه ان الذم في هذه الصورة لو تعلق بفعل لما علموا حسنه الا بعد العلم بذلك الفعل اما على جملة او تفصيل لان العلم بحسن الذم على الفعل يتفرع على العلم بصحته والعلم بصحته يتفرع على العلم به لانه لا يجوز ان يعلم صفة الشي ضرورة ثم لا يكون معلوما في نفسه ضرورة ومعلوم انهم لا يعلمون الذم على فعل اصلا وهذا يوجب صحة ما قلناه فان قيل

ومنها ان الثواب والعقاب يفعلان على طريقة الدوام
ويدل ان الذم لا على فنا الا على المالك

انها هنا فعلا نعلم ما لا يستدل الا دليلا عليه فلا يجوز اثباته **فان قيل** يستدلون عليه
بترجيه لهذه الافعال **قلنا** الدليل لا بد ان يكون معقولا ويتعلق بمدلوله ضربا من التعلق وهذا
مفقود في هذا الموضع ونعيد قول العامة لانه لا يستدلون وهم مع ذلك يعلمون استحقاقه
للذم ونعيد فانهم يعلمون حسن ذمه بانه لم يقض الدين ولم يرد الوديعة ولم يشكر المنعم
فلولا انهم قد علموا انه يعلق الذم بعدم هذه الامور والا لما علموا حسن الذم بها لانه لا ابانة لها
حسن في ذمه مجرى تحري لونه وصورته فكما ان هذا لما لم يوثر في ذمه لم يجر ذكره في الذم كذلك
ها هنا **وثانيها** انا نعلم ضرورة ان من استلقى في دار غيره باذنه ثم نهاه عن الوقوف وتنبيها
يوقف فانه يكون مستحقا للذم عند العقلاء ومعلوم انه لم يصدر من جهته فعل في هذه
الصورة فلولا ان الذم يستحق على غير فعل والا لما وجب هذه القضية **ومتى قيل** انه
يستحق الذم في هذه الحالة على انه يجد في نفسه السكون حالا بعد حال **قلنا** انه
عند ما يلجيه الى الخروج متى اذا فرضنا انه لم يجد ذلك لان يكون مستحقا للذم ونعيد فانه غير
معلوم لهم تجدد هذا السكون في نفسه فلا يجوز ان يوقفه على ما لم يعلموه وهم قد علموا حسن الذم
ضرورة ونكاد يجب ان يعلموا ضرورة انه لم يجد في نفسه السكون وهم لا يعلمون ذلك ضرورة وهذا
كلف العلما في انه هل يجد في نفسه السكون ام لا **وثالثها** ان القديم عز وجل لو ثبت
من ثنى الثواب لاستحق الذم تعالى عن ذلك مع انه لم يصدر منه فعل يستحقه عليه واذا جاز ان
يستحق ان يلزم لاجل فعل فكذلك الحال في الشاهد لان المؤثرات لا يجوز ان يؤثر في موضع دون موضع
الا ان يفصل المحل صوبرا في وجوب السكر في موضع اطرد ذلك في كل موضع ولم يعرف
الحال فيه بين الشاهد والغائب وكذلك فعل الصبي **ومتى قيل** هلا جاز ان يكون استحقاقه
تعالى لذلك على نفس التكليف لانه يكون عبثا لانه عرض المكلف لما يعلم انه لا يفعله به
وان يحرسه **قلنا** ان التكليف قد ثبت حسنه لكونه تعريضا للمنافع وهذا حكم
مرحصل في ابتدا التكليف ومع كونه حسنا لا يجوز ان يصير قبيحا لما تراخى عنه الا ترى ان الاجارة
متى عقدت على [illegible] الصحة بالرضى وغيره فانه اذا اظلم المستاجر الاجير بعد ذلك الاجرة
مال الاستئجار كلها او بعضها فانه لا يكون ذلك منقضا الفتحها لانها قد وقعت او لا على
وجه الحق فلم يجز ان يبطل بسببه بعد ذلك **واحتج** ابو علي واصحابه بوجوه احدها

انه قد ثبت ان من لم يقض الدين ولا يرد الوديعة يوصف بانه ظالم وعاص وهذه اسماء استحقاق
لا يجوز اجراوها الا بعد ثبوت ما استحق منه فلولا انه فاعل في هذه الحالة والا لما وجب تسميته
بذلك **والجواب** ان هذا توصل بالعبارات الى اثبات المعاني وهذا غير صحيح ونحن نقول
بانه ظالم من حيث فوت عليه منفعته وقد علمنا ان تفويت المنفعة يقوم مقام ايصال المضرة
ولهذا كان معنى المضرة الالم والغم وما ادى اليهما ومعلوم ان العلم بفوات النفع يكون غما فلاجل
هذا وصف بانه ظالم وعاص وان لم يكن فاعلا للفعل **واحتجوا** بان هذا يؤدي الى القول
بمذهب جهم حيث قضى بان الذم والعقاب على غير فعل يتعلق بالمكلف فانه قد قضى بجوازه
العقاب على غير فعل من المكلف **والجواب** ان مذهبه ينافي مذهبنا فان عنده
ان العقاب على امر لا يمكن المكلف الانفكاك عنه لان الله تعالى هو المتولي لايجاد الافعال والمكلف
لما لم يوجد فهو لم يحصل ها هنا ما يقف على اختيار العبد ونحن لا نقول بذلك فان عندنا انه انما

استحق العقاب لاجل انه ترك فعلا كان يمكنه ان يفعله لكونه قادرا عليه ومتمكنا
من فعله واذا امكنه باختياره كان مستحقا للذم ففارق احد الامرين الاخر **واحتجوا**
بان هذا يؤدي الى استحقاق العقاب على غير شيء وهذا فاسد **والجواب** ان الانفعال
يوصف بانه يفعليه على سبيل التجوز ولهذا لو ذم العقلا شخصا فقيل لم ذممتموه وماذا فعل
قالوا لانه لم يقض دينه ولا رد وديعته فان اراد القائل انه استحق الذم على غير شيء انه ليس
ها هنا امر يتعلق به فنحن لا نقول بذلك بل نقول انه ترك ما كان يمكنه ان يفعله وان اراد
انه استحقه لا على معنى انه لم يفعل شيئا فهو مما لا يجب ان يحصيه لو هم الخطا عند العقلاء
ولا اشكال انه اذا قيل انه يستحق الذم على غير شيء يوهم انه ليس ها هنا امر يتعلق به الذم وهو غير
صحيح عندنا فاما قولنا ان لا يفعل جهة في الذم ونحن ذلك يجري قول القائل هل خلق الله
العالم لعلة او لغير علة فانا لا نجيب على الاطلاق وانما نقول ان ذات عليه موجبة وتكلا
بان العالم صادر عنه تعالى على وجه الاختيار كما تقدم وان اراد انه خلقه لعلة اي لغرض
من اغراض الحكمة فانا نجيب الى ذلك وهكذا لو قال قايل في الحمد بيننا بل الاجسام يقتضي ان يكون
الكلاب كالملايكة فانا نقول ان الاطلاق هذا يوهم الخطا وهو الاشتراك في صفة
الفضيلة او الرذيلة وانما نقول ان المراد هو اشتراكهما في كونهما جواهر ومتحيزة فلا يجوز الاطلاق

ما يوهم الخطأ وكذلك كل لفظ من لفظين معناهما احدهما صحيح والاخر فاسد فانه ينبغي ان يعرف
مطلقه بقرينة من يزيل ايهام الخطأ **فصل** ومما يتصل بهذه الجملة الكلام في الترك
والمتروك لانهما يتعلقان بما يقدر عليه ومما اختلف العلماء فيه انه هل يجوز خلو القادر بالقدرة من الاخذ
والترك ام لا يجوز فقال ابو علي لا يجوز خلوه منهما بل لا بد من كونه فاعلا لاحدهما ما حيا نه
وهذا بناء من مذهبه على ما يقوله البصرية من انه لا يخلو القادر بالقدرة عن الفعل وذلك لانهم لا
يشترطون الايثار الذي معناه ان القادر يمكنه ان يؤثر فيه ما يقدر عليه ويمكنه ان لا يؤثر بل يحصل
مفعول المقدرة لا محالة وان نوى انه لم يختر وقال ابو هاشم بل ذلك جائز اعني خلو القادر بالقدرة
عن الفعل والترك وجعل الترك فعلا على شرائط مخصوصة واليه ذهب اصحابه والترك
والمتروك هما مقدوران ضدان يصح وجود احدهما مبتدأ بدلا من الاخر من القادر بالقدرة واما
اعتبرنا ان يكونا ضدين فلانهما اذا لم يكونا ضدين لم يصح ان يكون احدهما تركا للاخر لان
الترك والمتروك يستحيل اجتماعهما والا كان تاركا فاعلا في حالة واحدة وهذا ما ينقض
واما اعتبرنا ان يكونا مقدورين فلانهما اذا كانا مقدورين لواحد لا حدهما دون الاخر فانه لا يصح ان يكون
احدهما تركا للاخر وذلك لان المسبب بعد وجود سببه يجب ان يوجد فلا يصح وجوده مبتدا
بدلا منه ولا يصح ان يكون تاركا للمسبب باعتبار سببه وذلك لان من حقهما ان يصح وجود احدهما
بدلا من الاخر فاذا فرضنا ان المسبب يختص في الوجود بالوقت الثاني لم يصح كونه بدلا عما يختص
في الوجود بالاول لتغاير الوقت واما اذا وقف وجود المسبب فلا يصح ان يوجد بدلا منه لان
وجود المسبب اولى من المبتدأ لانه بعد وجود سببه من مباديء حكم الموجود ولهذا لا يصح تعلق
القدرة به ويوجد وان فرضنا زوال القدرة فاذا صار في حكم الموجود لم يصح كون احدنا تاركا
له بفعل مبتدا فاذا تكاملت هذه الشرائط في مقدورين فانه يجوز ان يفعل القادر بالقدرة
احدهما ان يكون تاركا للاخر الذي لم يوجد ويكون الاخر متروكا **واختلف** العلماء
في انه هل يجب ان يكون للقدرة واحد والمحل واحد فذهب الشيخ ابو هاشم الى انه يجب اعتبار
ذلك وذهب قاضي القضاة الى انه لا يجب وهو الصحيح وذلك لانه يصح ان يترك احدنا الارادة
بالكراهة وان فرضنا تغاير المحل لانهما متضادان على الجملة فاذا تغاير محلهما دخلهما
التضاد الا ترى انه كما يستحيل في احدنا ان يكون مريدا كارها بارادة وكراهة موجودتين

٤٢

في جزئين بعليه فانه يستحيل ذلك فيه وان فرضنا كونهما في جزئين واذا لم يجب اعتبار الاتحاد في المحل
فكذلك لا يجب اعتبار اتحاد القدرة لانه متى الترك والمتروك في الصورة التي ذكرناها من
تغاير المحل لجزئين ولا بد من تغاير القدرتين لانه لا يصح ان يفعل بالقدرة في غير محلها الا بطريقة
التوليد والارادة من الاجناس التي لا تولد بحال وهذا ظاهر فيما يتضاد على الجملة دون ما
يتضاد على المحل نحو الحركة والحركة والسكون وما اشبههما فانه لا بد من اتحاد القدرة والمحل في
الترك والمتروك لان ذلك ان لم يعتبر ادى الى احد محالين اما ان يتضاد على الجملة حتى لا يعرف
الحال بين كون في جزئين وجزء واما الى ان يفعل بالقدرة في غير محلها الا بطريقة المعترك
وكلاهما محال **والدليل** على انه يجوز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك وجوه
احدها ان القادر منا يوجد على سبيل الصحة ومعنى ذلك انه يمكنه ان يوجد ويمكنه ان لا يوجد
ولا يجب عند امكان ان يوجد كونه موجدا لا محالة فاذا كان هذا من حكم القادر على الاطلاق
لم يعرف الحال بين قادر وقادر وفعل وفعل فصح جواز ان لا يوجد شيئا من ذلك اذ القول
بوجوب وجود احدهما يدخله في حد الالجاء والايجاب **ومتى قيل** انه لا يدخل في حد
الالجاء لانه يصح منه وجود احدهما بدلا من الاخر قلنا والملجئ قد يلجئ الى الفرار من الاسد
او العدو واذا وجد طريقين على سواء فانه يمكنه سلوك كل واحد منهما بدلا من الاخر ولا يخرج
بهذا عن كونه ملجا لان الالجاء دخل في الفرار في الجملة دون التفصيل ومنها انه قد ثبت
ان احدنا يكون عالما بسقوطات الماشي في الاسواق وهو غير مريد لها ولا كاره فقد خلا في هذه
الحالة عن الترك والمتروك **ومتى قيل** انه يخلو الحي بالث لهما وهو الاعراض
قلنا ان الاعراض ليس معنى لان اثباته اثبات ما لا طريق اليه لانه لا يعلم ضرورة ولا دلالة
فلا يجوز اثباته والا ادى الى فتح باب الجهالات **ومتى قيل** الطريق اليه ان احدنا يحصل
معرضا مع الجواز فلا بد من امر وليس الا وجود معنى هو الاعراض كما في الارادة والكراهة
قلنا انه لا حال للمعرض بكونه معرضا لان المرجع بكونه معرضا ليس الا الى اعتقاده
او ظنه لما يصح حدوثه ولا يكون مريدا له ولا كارها له لان احدنا متى كان كذلك كان
معرضا ومتى لم يحصل كذلك لم يكن معرضا فثبت انه ليس بمعنى ولو كان الاعراض معنى يضاد
الارادة والكراهة لوجب ان يجوز على الله تعالى لان احد الضدين لا يجوز ان يعرى المحل منه ومن ضده

ويعرى

الى ادون ما ينتهي اليه الآخر والا لم يخرج ذلك في تضادهما فاذا ثبت ان الارادة والكراهة تتنافيان على
الله تعالى وجب ان يمتنع عليه ضدها من صفة ما انه معترض وهو الاول .. ولقائل ان يقول اما
ان يكون القديم تعالى على صفة احدهما لكونه معترضا الا انه لا يجوز اجراء هذه اللفظة
عليه تعالى لان السمع منع من جواز اجرائها كما منع من جواز اجراء كثير من الاسماء عليه تعالى وان ثبت
المعنى في حقه .. **وثانيها** انه لو امتنع خلو القادر بالقدرة من الفعل وضده لم يخل اما
ان يمتنع ذلك لامر يرجع الى القادر او لامر يرجع الى كيفية كونه قادرا او لامر يرجع الى المقدور
او لمجموع ذلك او لشيء منه .. ولا يجوز ان يكون ذلك لامر يرجع الى القادر لانه كان يلزم في
القديم تعالى ان يمتنع خلوه من الفعل وضده ومعلوم خلافه فانه بالاتفاق يجوز ان يخلو من الترك
والمتروك وبهذا يبطل ان يكون لامر يرجع الى المقدور او لامر يرجع اليهما اصلا ولا يجوز ان يكون
لامر يرجع الى كيفية كونه قادرا وهي كونه قادرا على سبيل الجواز لانه كان يجب ان يدخل الترك
والمتروك في المولدات لان كونه قادرا مع الجواز يتعلق بها وهذا محال لما بيناه فثبت انه لا وجه
يمتنع لاجله خلو القادر بالقدرة من الترك والمتروك فيجوز خلوه عنهما .. **وثالثها** انه
اذا جاز ان لا يفعل بكل قدرة او جاز ان لا يفعل بجميع ما في مقدوره جاز ان لا يفعل شيئا
اصلا وبيان ذلك ان الحي اذا استند بيديه وسكنهما حال ابتدائهما فانه يقدر على تحريكهما
ممن دونه في القدرة تحريكهما ثم اذا ارسلهما صح منه تحريكهما فلو كان يجد بان يجمع قدرته
[illegible] اوجب ان يمتنع على غيره ممن دونه تحريكهما لانه في كلتي الحالتين يفعل بجميع
قدرته [illegible] ومعلوم انه يصح منه في هذه الحالة فلا بد ان لا يكون فاعلا اصلا او لا يكون
فاعلا بجميع قدرته وفي كل واحد منهما عرضنا من جواز انفكاكه عن الفعل وضده ..
واحتج ابو علي بانه لو جاز خلو القادر بالقدرة وبما يجاز خلوه او ما اكثره حتى يوافيه
الموت عريا عن الطاعة والمعصية ونزل العامة عن ثواب ولا معاقب وهذا
خلاف الاجماع .. والجواب انه لا يلزم ما ذكره لانه اذا لم يفعل استحق الثواب او
العقاب على ترك الواجب واجتناب القبيح ومدرسنا ان ذلك جهة يتعلق بها الثواب والعقاب ويبطل
ما ذكره ونعتد بان هذا ابعد بصورة في حق العالم المميز لانه قلما يسكت من دواعي ومتى
دعته الدواعي رجح وجود الفعل على عدمه .. **واحتج** ايضا بانه قد ثبت ان المحل الخالي
من الشيء وضده فيجب مثله في القادر بعلة ان المحل يحتمل المعاني كما ان القادر يحتمل

الفعل .. والجواب انه لا يصح قياس احد الامرين على الآخر لان المحل انما امتنع خلوه من المعاني
لاجل تعلق المتضمن بينه وبينها وليس ذلك الا في الاكوان وما عداها يجوز خلوه عنه خلافا
لابي علي وقد بيناه .. وبعد فان المحل يحتمل ما لا نهاية له من المعاني فيجب وجودها اجمع وهذا
محال .. **واما الموضع السادس** وهو انه يجوز زوال الثواب والعقاب وما به
يزولان اما زوالهما فلا شبهة في جوازه لكن معناه ان يخرج كل واحد منهما عن كونه مستحقا بعد ان كان
مستحقا وهما يجريان مجرى المدح والذم والشكر في انه يجوز زوالهما وهذا معلوم ضرورة فكذلك
ما يجري مجراهما وكان الوجه في ذلك انه لا يجب ثبوتهما على حد وجوب المعلولات عن عللها فجاز
زوالهما وان كانت اسبابهما قد حصلت لوجود ما يعارضها كما بيناه .. **واما** الذي به يزولان فاما
الثواب فقد يزول بامرين احدهما ان يفعل معصية اعظم مما تقدم من الطاعة فيكون مؤثرة في زواله
بطريقة الاحباط .. وثانيهما الندم على فعل الطاعة وترك المعصية فانه يزيل استحقاق الثواب
على ذلك ايضا لان النادم سوى من نفسه كان لم يفعل ولا يرد ما فعله ولم يرد به الا ترك
ان احسن الى غيره ثم ندم على الاحسان لكونه احسانا فانا نعلم [illegible] انه لا يستحق المدح بعد
ندمه ولا علة لزوال استحقاقه له الا انه بندمه قد صير نفسه كانه لم يحسن .. **واما**
الذي به يزول العقاب فامور ثلثة .. احدها التوبة وثانيها فعل طاعات يستحق عليها
من الثواب اكثر مما يستحقه من العقاب فيزول العقاب بطريقة التكفير .. وثالثها التفضل
باسقاطه وهذا الوجه لا يصلح في الثواب فانه لا يتصور اسقاطه من القديم تعالى لانه ليس
كونه مالا هو حق للعبد بخلاف العقاب .. والكلام من هذه الجملة يقع في اربعة مواضع
احدها في معنى الاحباط والتكفير وبيان انه يقع .. وثانيها في بيان الموازنة وكيفيتها والكلام
في التوبة وما يتعلق بها .. ورابعها في انه يحسن التفضل باسقاط العقاب عقلا وبهذا يتم لنا ما
نرومه من الكلام في الوعد والوعيد من جهة العقل .. **اما الموضع الاول**
فالكلام منه يقع في خمسة مواضع احدها في معنى الاحباط والتكفير والكبيرة
والصغيرة .. وثانيها في انه هل يجوز استواء الثواب والعقاب ام لا .. وثالثها ما حكم المكلف
اذا استويا .. ورابعها انه اذا زاد احدهما على الآخر سقط الاقل بالاكثر .. وخامسها انه لا بد من
سقوط اجزاء من الاكثر بمقدار الاقل .. وخامسها في بيان ما به يقع الاسقاط من التكفير والاحباط
اما الاول فاعلم ان معنى الكبيرة هي كل معصية لا يستحق صاحبها من الثواب في كل وقت

ما ساوى عقابها في كل وقت وذلك ضربان احدهما ان لا يستحق ثوابا الا انه يستحق عقاب المعصية عليه
مقدارا فلا ما ارتفع منه هذه المعصية ولا طاعة له يجوز ان يقع منه عندا او الحوال او وجه
التكليف عليه والثاني ان يستحق ثوابا الا انه يستحق عقاب المعصية عليه يجوز ان يكون له ثواب على
طاعة عشرة اجزاء يستحق على هذه المعصية احد عشر جزءا ويكون له طاعات يستحق عليها
عشرة اجزاء ويفعل معاص يستحق عليها احد عشر جزءا فيعرف بهذه الكثرة لو ان كان عقابه
على الثواب وان كانت كل واحدة ليست بكبيرة وانما قلنا في الحد صاحبها ولم نقل فاعلها
لانه قد يكون عاصيا حيث لا يكون فاعلا بان يترك الواجب لا الى ضد وانما قلنا في كل وقت
لان الوقت الواحد قد يكون الثواب فيه اكثر من العقاب ثم لا يوجب خروج المعصية عن كونها
كبيرة وذلك بان يكون له طاعة يستحق عليها في كل وقت عشرة اجزاء بعد عشرة اوقات يستحق
بها جزء ثم يفعل معصية في الوقت الحادي عشر يستحق عليها احد عشر جزءا من العقاب فان الثواب
ههنا اكثر ما عسى وقت فعل المعصية الا انه لا يكون كذلك على الدوام وذلك لانا نقول انه
يسقط في كل وقت عشرة من الثواب الذي يستحق في المستقبل بعشرة من اجزاء العقاب ثم يكون هذا
الجزء الزائد يسقط جزءا جزءا من الطاعة في نهاية وقت فاذا سقط استحقاقه بقي مستحقا في مستقبل
الاوقات لعدم ما يسقطه ۞ واعلم ان الكبيرة قد يطلق على غير ما ذكرناه وذلك لانه
قد يجي بمعنى افعل كما ان افعل يستعمل في
يستعمل في معنى انه اكثر من غيره لغة ويقال
معنى قول الاسرى اذا اهل الله اكبر فمعناه انه كبير ويقال كبير على معنى انه قد بلغ
النهاية في الكبر والعظم ومراد المتكلمين بقولهم كبيرة هو الاول ۞ واما الصغيرة
فهي كل معصية لا يستحق صاحبها من الثواب في كل وقت اكثر مما يستحقه من العقاب في كل وقت
والاحترازات فيه نظير ما مضى وقد يطلق الصغيرة على غير ما ذكرناه فيقال فلان ان القتل
معتبرا بالاضافة الى الشرك بالله وقد يطلق على الشيء ويراد به انه بلغ النهاية في الصغر ۞ واما
الاحباط فهو سقوط مدح وثواب مستحق بذم وعقاب يزيد عليهما او يساويهما والتكفير هو
سقوط ذم وعقاب مستحق بثواب يزيد عليهما او يساويهما او بالندم او بالعفو والتكفير في اصل
اللغة هو التغطية يقال تكفر بالسلاح اذا تغطى به وذا قيل كفر الله سيئات فلان
فالمراد انه لا يواخذ بها فصار كانه غطاها عنه من حيث لم يرها فيتحقق فيها
من العقاب ۞ واما الموضع الثاني في انه هل يجوز ان يستوي الثواب والعقاب ام لا او ما حكم

المكلف اذا استويا ۞ اعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور من شيوخنا كابي
علي وابي هاشم وقاضي القضاة وغيرهم الى انه لا يجوز استواء الثواب والعقاب واختلفوا في الوجه
المانع من ذلك فذهب ابو علي الى انه انما لم يجز ذلك عقلا وسمعا وذهب ابو هاشم الى انه يجوز
عقلا ولا يجوز سمعا وذهب جماعة من العترة عليهم السلام الى جواز ذلك وهو اختيار السيد المؤيد
بالله قدس الله روحه والمروي عن علي بن الحسين والامام القاسم بن ابراهيم عليهم السلام وهو المروي
عن الشعبي وغيره واختيار القاضي شمس الدين رضوان الله عليه وشيخنا ابو محمد الحسن بن محمد الرصاص
رضي الله عنه وهو الصحيح ۞ والدليل على ذلك انه لا مانع من ذلك عقلا ولا شرعا
واذا لم يمنع منه مانع وجب جوازه وانما قلنا انه لا مانع منه عقلا فلانه قد ثبت ان
المستحق من كل واحد منهما في كل وقت يساوي اجزاؤه وما تساوى اجزاؤه صح تساويه وانما قلنا
انه لا مانع منه شرعا فلان طريق السمع هو الكتاب والسنة وليس فيهما ما يقتضي المنع من ذلك
والاجماع مفقود لثبوت خلاف من ذكرناه لا يقال الاجماع ولا يصح ادعاء الاجماع على الصحابة
لانه لا طريق الى العلم بالحالة فثبت انه لا مانع من جوازه عقلا ولا شرعا ۞ وانما قلنا
انه اذا لم يمنع منه مانع وجب جوازه فلان القطع من دون دلالة لا يجوز لانه يكون اعتقادا لما
لا نؤمن كونه خطا وهذا يشبه ما ساه في نظائره ۞ واحتج الشيخ ابو علي بانه لو استويا
لم يكن احدهما بان يسقط الاخر اولى من العكس لانه لا مخصص وان استحقاقهما على الجمع
محال لتنافيهما ولا يجوز ان يسقطا جميعا لان سقوط الثواب عقاب وسقوط العقاب
ثواب فيؤدي الى اجتماعهما وذلك محال والجواب ان هذا مبني على ان سقوط الثواب عقاب
وسقوط العقاب ثواب وهذا لا يصح لانا قد بينا ان الثواب منافع مستحقة على وجه الاجلال
والتعظيم والعقاب مضار مستحقة على وجه الاستخفاف والاهانة ومن حكمهما الدوام
وهذا لا يتصور في الاسقاط ولهذا يجوز سقوط العقاب عنده بالتفضل ولا يكون مثابا لانه
يصح الاسقاط عنده فلو كان المرجع بسقوط العقاب الى الثواب لما صح هذا ومعلوم خلافه
وان اراد انه اذا اسقط عقابه استبشر واذا سقط ثوابه اغتم فهو صحيح الا ان هذا ليس بثواب ولا
عقاب ويبطل بسقوط العقاب بالعفو فانه لا يصح ان يكون ثوابا ۞ واحتج ايضا بانه قد ثبت

ان معصية العبد لو كانت اعظم من طاعته له وهذا الاسم الا ان يكون الصغير معصية عليها
جزءين من العقاب والطاعة عليها جزء واحد من الثواب. والجواب انه لا يمتنع ان يفعل
طاعة يستحق عليها جزءين من الثواب ويفعل معصية يستحق عليها جزءين [illegible]
او يفعل اعظم الطاعات واكبر المعاصي او الطاعات الكثيرة والمعاصي القليلة وكل
هذه الاوجه يجيزه في العقل فهي جائزة بسمع ايضا المستحقين. واما ابو هاشم واصحابه
فصرحوا بالمنع من جواز ذلك شرعا بان قالوا انهما لو استويا لم يخل اما ان يدخل الجنة او النار او دارا
اخرى سواهما وكل هذا محال اما انه لا يجوز دخوله دارا سواهما فلانه لا خلاف بين الامة انه
لا دار الا الجنة او النار واما انه لا يجوز ان يدخل النار فلانه يكون عقابه ظلما والظلم قبيح واما
انه لا يجوز ان يدخل الجنة فلانه اما ان يدخلها مثابا او متفضلا عليه ومحال ان يدخلها متفضلا
عليه لان الامة اجمعت على ان المكلف اذا دخل الجنة فانه يجب ان يفارق منزلة الصبي
وغيره ممن ليس بمكلف ومحال ان يدخلها مثابا لان آثامه مثل ما يستحق الثواب يكون محبطا
والجواب ان كل هذه الامور التي ذكروها صحيحة الا قولهم انه لا يجوز ان يدخلها
متفضلا عليه فانه غير صحيح لانه لا طريق الى صحته الا الاجماع الذي ادعوه ونعتقد
ما المانع من ان يدخلها متفضلا عليه ويكون له مزية على الطفل وشبهه بما يرتفع [illegible]
في درجته ويجري ذلك مجرى ما علمناه انه تعالى يعذب الكفار وعليه اجماع الامة وان لم يكن
العذاب واجبا عليه ولكنه المتفضل يقطع بانه لابد منه لاهل الجنة وان لم يكن واجبا لاجل
دليل دال على صحة قلنا لو صح الاجماع المدعى قلنا ان المزية التي يحصل له في الجنة بالثواب
من التفضل على منزلة المتفضل عليه ممن لم يكن عليه تكليف لم يبق لهم ان تقولوا ان
الاجماع انعقد على ثبوت هذه المزية بالثواب لا بالتفضل وذلك انه لا طريق لنا الى ان الاجماع
انعقد على ما هذا حاله فلا يمكن القطع عليه فيصح ما ذكرناه انه يمكن استواء الثواب والعقاب
عقلا وشرعا ويكون حكم المكلف ما ذكرناه من دخوله الجنة وثبوت مزية له على من لم يجر
عليه تكليفهم **واما الموضع الثالث** وهو انه اذا زاد احدهما على الآخر
سقط الاقل بالاكثر فهذا هو مذهب شيوخنا والخلاف فيه مع المرجئة فانهم يقولون
ما حصل عليها ولا اسقط احدهما الآخر عندهم. والدليل على ما قاله شيوخنا رحمهم

الله ما ذكروه من ان الحر منا متى شكر لغيره زمنا وعلم انه احسن اليه احسانا عظيما نحو ان يخلصه
من القتل او يسعه سنة من ما عند خوف الهلاك ثم علم من الطما فان المعلوم ضرورة انه لا
يحسن منه ذمه على كسر القلم ولا عليه لذلك الا انه يستحق من المدح على احسانه ما يزيد على ما
يستحقه من الذم على اسائته بكسر القلم ولكنه كان الحر منا لو احتمل الى غيره شيئا ثم وما
اشبهه ثم قتل ولده فانه لا شبهة انه يستحق الذم على قتل ولده ولا يكون مستحقا لشيء من المدح
على ما سلف من الاحسان ولا عليه لسقوطه الا كونه زائدا عليه فاذا وجب البناء فقط
من المدح والذم شاهدا وجب مثله في الثواب والعقاب لانا قد بينا انهما يستحقان بامر واحد
ويسقطان بسقط واحد فما قاله المرجئة ظاهر السقوط من وجهين احدهما ان الدلالة
قد دلت على دوام الثواب والعقاب ومتى كانا دائمين لم يتصور اتصالهما على الجميع لانه متى وصل
اليه الثواب دون ما لم يصل اليه به العقاب ومن اوصل اليه العقاب لم يصل اليه الثواب
وانما يتصور ذلك لو كانا غير دائمين فيستحق هذا مرة ويستحق الاخر مرة. **الوجه الثاني**
انه قد ثبت ان من حكم العقاب الخلوص من كل روح ومن حكم الثواب الخلوص من كل
شائبة ومعلوم ما في هذين الحكمين من التنافي ابطالهما على هذا الحد. **فان قيل** لو نقول
الثواب الذي هو المنافع بعارية عن ذلك **قلنا** لم يكن ثوابا والحال هذه لان الثواب انما سمي من العوض
بكونه مفعولا على وجه الاجلال والتعظيم فمتى عري عن هذا الوجه بطل كونه ثوابا فمتى
وصل الى المكلف لم يكن قد وصل اليه ما يستحقه. ومتى قيل اليس قد ثبت ان الكافر
يستحق الذم على كفره والمدح على انعامه على غيره وكل واحد منهما تقارنه حكم يناقض
الاخر فان الذم تقارنه الاستخفاف والاهانة والشكر تقارنه التعظيم فهلا جاز مثله
في الثواب والعقاب. **قلنا** لا سواء فان جهة هذين الاستحقاقين غير متحدة بخلاف الثواب
والعقاب فان جهتهما متحدة فلم يصح اجتماعهما ونظير مسألتنا ان يستحق الواحد على غيره في ان احسنه
ثم يقتل ولده فانه لا شبهة في سقوط المدح على النعمة بالذم على الاساءة القتل لانهما
توجها الى واحد في الف حاليهما اذا استند الى شخص ولا شبهة ان المعاصي انتهاك المحارم
الله والطاعات هي قيام بامر الله تعالى فاعتبرت فيها الجهة. **ومتى قيل** اليس قد
يمدح الحاذق على حذقه ودرايته ويذم على عصيانه لله تعالى قلنا ان هذا خارج عما نحن فيه

فان قيل هذا فان عندنا المدح الا انه لا ينبئ عن التعظيم وكلامنا فيما ينبئ عن التعظيم فاذا كان هذا
لا ينبئ عن التعظيم جاز اجتماعه مع الاستخفاف والاهانة **ومتى قيل** انهما جاز اجتماعهما
كما في العوض والعقاب **قلنا** العوض لا يستحق على وجه التعظيم ... ما استحقه من
يستحق العقاب جاز ان يصل اليه في دار الدنيا او في قبره او في عرصة الموقف او يخفف عنه من
العقاب بمقداره فلا يتصل الينا على الجمع فان اجراه الحالف مجرى العوض في كونه مسقطا لمقدار
ما يستحقه من الموازنة **ويدل على صحة ما قلناه** قول الله تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك ووجه الاستدلال بهذه الآية ان الله تعالى اخبر بانه ان اشرك اذا وقع من نبيه احبط
عمله فلو استحق الثواب والعقاب على الجمع لما جاز ذلك **ومتى قيل** انه ورد على وجه التقدير
لانه تعالى قد علم انه لا يقع منه الشرك **قلنا** انه وان ورد على هذا الحد الا انه
تعالى لا يخبر عنه ان يوعد بالاحباط على ... الا اذا كان يصح عنده الاحباط والا كان
ذلك كذبا او ظلما وكل ذلك قبيح فلا يفعله الله تعالى **ومتى قيل** ما انكرتم ان يكون
المراد بالآية انه اذا اشرك لم يستحق ثوابا كما قال تعالى ... بل احبطت ... والمقصد
وان لم يكن قد استحق عليه اجرا **قلنا** هذا لا يصح فان الشرك ... يستحق عليه العقاب
على اي وجه وقع وانما كان يستقيم ما ذكرتم لو كان يقع على وجه يستحق به العقاب وعلى
وجه آخر لا يستحق معه العقاب كالبناء الذي يجوز ان يقع على وجه يستحق به الاجرة وعلى
وجه لا يستحق الاجرة لامكان وقوعه على وجه الصحة والفساد وهذا مفقود في الشرك ... وبعد
فان الآية وان كان مورد الزجر والتهديد ... ما قلناه وبعد ... بانه ان كان
ممن استحق الثواب في الاصل ثم ... وجب ... والا ان لم
يستحق الثواب على العمل ... وهذا الآخر واذا وجب سقوطه عند الشرك ويثبت الاحباط
ما قلناه من الاحباط **ويدل على صحة ما قلناه من** ... قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط
اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل رفع الصوت بحضرته ... علما محبطا للاعمال من الجهاد
وغيره من الطاعات ولا يجوز الاعمال ... **وقد**
يتعلق المخالف بان كل واحد من ... الثواب والعقاب ... ويجب ...
على الجمع والجواب ... ما ... اخلو ... عن ... كونه

اوليته كما بيناه في اسباب المدح والذم اذا عرف لها الجملة **واما الموضع الرابع**
وهو انه يجب سقوط اجزاء الاكثر بمكان الاقل فقد اختلف العلماء في ذلك فقال ابو
علي انه لا يسقط شيء من الاكثر بمكان الاقل بل يسقط جملته بمكان الاكثر من غير ان يسقط
منه شيء وقال ابو هاشم بل يسقط منه بمقداره وصورة ذلك هو ان يفعل المكلف طاعة
يستحق عليها في كل وقت عشرة اجزاء الثواب ثم يفعل معصية يستحق عليها عشرين جزءا من العقاب
فالذي على مذهب ابي علي يستحق العقاب كاملا ولا يسقط منه شيء بمكان الثواب وقال ابو هاشم بل يجب ان
يسقط عشرة في مقابلة عشرة من الثواب وهذا هو الذي يعتمده المحصلون **والدليل**
عليه ان المعلوم عند العقلاء التفرقة بين من اساء اساءة عظيمة بعد احسان ... وبين من اساء اساءة
عظيمة لا بعد احسان اصلا فانهم يفرقون بينهما ... استحقه الاول
ولا علة لذلك الا انه اعتبر فيما تقدم من الاحسان فلولا انه ... سقوط شيء من الذم ما استحق
عليه من المدح والذم وتحرر هذه التفرقة اذا اشير الينا سواء كان فاذا ... هو
المعصية في المدح والذم وجب في الثواب والعقاب لانا قد بينا ان ... يكون بانه يستحق الاخر
ويسقط بانه يسقط الاخر وبعد فان هذا يؤدي الى ان يكون حال المطيع اسوأ من حال
العاصي وذلك لان هذا المطيع الذي يفعل معاصي كثيرة لا يسقط عقابه عليها عن عقاب من لم
يفعل الطاعات فاذا كانا على سواء في استحقاق العقاب عنده والفرق هذا بان المشقة التي
لحقته بها ضرر فان حاله حينئذ اسوأ من حال العاصي وهذا الزم على طريقة ابي علي لان عنده
ان اسقاط الثواب عقاب فاذا كانا على سواء في ان كل واحد منهما يستحق على تلك المعصية عشرين
جزءا من العقاب وهذا كان يستحق على طاعته عشرة اجزاء من الثواب وكان سقوطها عقابا
ان يكون جميعه ... يستحق ثلاثين جزءا من العقاب على المعصية التي يستحق عليها الآخر عشرين جزءا وهذا
ظاهر الفساد وبعد فان المكلف اذا كان قد استحق الثواب على الطاعة لم يجز ان يبطل على
وجه لا ينتفع به لان ذلك ... ظلما ... عنده
وهذا ابطل لطريقة العدل فان ... المكلف عليه فاذا ... الحكم
من ... الله فلا ... ينتفع به على وجه ... ونستشهد
لهذا بقول الله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا لا يستقيم

الا على مذهب ابي هاشم واحتج ابو علي بان من دفع الى خياط ثوبا ليخيطه فخاطه ثم فتقه قبل
التسليم فانه لا يستحق اجرا وهذا حال المكلف اذا فعل المعاصي في خلال الطاعات ابدا بعدها
وكما ان الخياط متى كان لم يخط فكذلك حال المطيع متى كان لم يطع ه والجواب
ان هذا الذي ينطق بما ذهب اليه ابو هاشم وذلك لان هذا الخياط لم يسلم العمل مفروغا
منه مجودا وجرى فعله الاول مجرى عدمه في انه لا حكم له وهذا غير موجود في فاعل المعصية
بعد الطاعة لانه قد اوجد الطاعة على الوجه الذي كلف فقبلها القديم تعالى وصار بمنزلة
المقبوض في الشاهد من الاعمال وما فعله من المعصية بعد ذلك فانه لم يخرج الطاعة الاولى
من وجهها الذي لاجله قبلها القديم تعالى ونظيره مسالتنا ان يخيط الخياط الثوب ثم يسلمه الى صاحبه
ويفتقه بعد التسليم وها هنا يجب المعادلة لانه يبطل ما يستحقه على الاطلاق وكذلك
ما نحن فيه ه واحتج ايضا بانه لا مخصص لبعض ذلك بان يسقط اولى من بعض لان المسقط
معهما على سوا قلنا انه غير مخصص والمراد به ان الله تعالى لا يوصل الى المكلف اجرا من هذا
لاجل اجرا من هذا كما ان الحرنا اذا انتقص عشرة خمسة دراهم من جملة عشرة فانها
سقط خمسة لا محالة ولم يلزم ما ذكره فيما نحن فيه ه واحتج ايضا بقول الله
تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هبا منثورا وهذا يقتضي انه لا ينتفع به كما لا
ينتفع بالهبا والجواب ان ظاهر الاية لا يصح الاستدلال به لان الهبا من قبيل
المحسوسات واعمال العباد اعراض ولا يصح ان يصير هبا والمراد بالاية ان الله تعالى يبطل ما
يستحقونه على الطاعة حتى يصير الطاعة كالهبا المنثور من حيث لم يصل اليهم ما كانوا
يستحقونه بعينه ه ومتى قيل انها اذا حملت على هذا فقد اثبت ما قاله ابو علي لو ا
قلنا الذي قلناه انه اذا لم يصل اليهم نفع الطاعة المنتفى عليها انه لا يبطل به شي من عملهم
وهذا هو المطلوب من الاية عنه واذا لم يبطل الا انه لم يصح لما المتعلق بها ويدل الدلالة
على انه يجب النقصان من العقاب مقتضاه وان لم يعين صريحها ومتى قيل انكم عندكم
ان الذي يبنى في مقابلة الطاعة هو الثواب وفي مقابلة المعصية هو العقاب فكيف
علم الا ان الضرر يسقط النفع والنفع يسقط الضرر قلنا ان الاستحقاق لو ذلك
وان نفينا به الا انه اذا لم يمكن ايصاله على التعيين ولا بد مما يقوم مقامه كما نقوله

في الاعراض انها منافع في الجملة ولا يبطل اذا حقق الله تعالى عن اهل العقاب بمقدارها من عقابهم
فان قيل فكيف حال العظيم عند سقوط منافع الثواب والاستحقاق عند سقوط مضار
العقاب قلنا هما بمنزلة المنافع والمضار فاذا سقطت سقطا وعلى انه يسقط جزء من
العظيم جزء من الاستحقاق وعلى العكس من ذلك ه واما الموضع الخامس وهو
في بيان انه يقع الاسقاط من التكفير والاحباط فقد اختلف العلما في ذلك على اقوال
منها قول الشيخ ابي علي انه يقع بين الطاعة والمعصية ومنها قول الشيخ ابي القاسم البلخي انه
يقع بين المعصية والثواب والطاعة والعقاب ومنها قول الشيخ ابي هاشم انه يقع بين المستحقات
وهما الثواب والعقاب دون ما عداهما واليه ذهب الجمهور من المحصلين كالقاضي وغيره ه
والدليل على ذلك وجوه احدها ان الذي اوجب الاحباط والتكفير ليس الا التنافي فيجب
ان يكون فيما يصح فيه التنافي دون ما لا يصح فيه ومعلوم ان التنافي لا يتصور الا في الثواب والعقاب
دون الطاعة والمعصية فانهما قد يجتمعان ولهذا فان السجدة لله تعالى وبها في الصورة السجدة
لغير الله تعالى واذا ثبت ولم يصح تنافيهما صح القضا بان الاحباط والتكفير يدخل في الثواب
والعقاب ه ومنها ان العقاب والثواب قد يتحققان على ما لا يفعل كما قدمناه فيجب صرف
الاحباط والتكفير الى ما يدخله التنافي وليس الا الثواب والعقاب حتى يكون ذلك على العموم
ومنها ان الاحباط والتكفير يعتبر بالقلة والكثرة وهذا لا يتصور الا في الثواب
والعقاب دون الطاعات والمعاصي وذلك لانه قد ثبت ان [illegible] حبط
عنده الثواب ان كان اجزاوه دون اجزا الطاعات السابقة عليه ه ورابعها ان الطاعة قد
توجد بعد تقضي المعصية وتوجد المعصية بعد تقضي الطاعة والاحباط اذا كان من حيث
التنافي لم يصح فيما مضى وتقضي لان التنافي انما يتصور في الحال ه ومتى قيل انه قد ثبت ان اجزا
الثواب لا نهاية لها وكذلك اجزا العقاب فكيف يتصور فيها التنافي وبان يكون بعضها اكثر من بعض
مع ان ما لا نهاية له لا يجوز ان يكون اكثر مما لا نهاية له ه قلنا ان التنافي يدخل في الثواب والعقاب في
الاوقات المعينة وهذا يتصور فيه الكثرة والقلة لانه قد يكون له في الوقت الواحد عشرة اجزا
من الثواب واحد عشر جزءا من العقاب ه فان قيل الثواب والعقاب حقان على سوا فيجب صرف

الاحباط الى ما يختلف حاله في الحسن والقبح وهذا لا يتصور الا في الطاعة والمعصية لتنافي حكميهما
قلنا هذا يقتضي ان التنافي لاجل الحسن والقبح ومعلوم ان افعال الصبي قد يحصل فيها ما هو
حسن وما هو قبيح ثم لا يتصور فيهما الاحباط والاوجه لاجله انتفاء ذلك عنها الا عدم الثواب
والعقاب فيجب قصره عليهما **واما الموضع الثالث** في التوبة فالكلام منها يقع في
خمسة مواضع احدها في معنى التوبة وثانيها في بيان صفاتها وشروطها وثالثها في وجوبها
ورابعها في سقوط العقاب بها وكيفية سقوطه والخامس في اقسامها **اما الاول**
فقد اختلف العلماء في حدها فمنهم من قال هو الندم على فعل القبيح لاجل قبحه او الاخلال بالواجب
لانه اخلال بالواجب والعزم على ان لا يعاود مثل ذلك وهذا هو اختيار الجمهور من المحصلين ومنهم
من قال هو الندم على ما تقدم ولم يضم اليه العزم واختلف الاولون في العزم فمنهم من قال انه جزء من
التوبة ومنهم من قال انه شرط والندم هو الاصل لان الندم يتعلق بالقبيح لاجل قبحه والعزم لا يتعلق
بالمعاصي ومنهم من يقول اذا وجب اعتبارهما فلا يختص احدهما بان يكون شرطا دون الاخر اولى من
العكس واستدل من اوجب العزم بان التوبة هي بذل الوسع في تلافي ما سبق من المعصية فاذا لم
يعزم على ترك المعاودة لم يكن باذلا للوسع فلا يكون تائبا ولهذا فان من قتل ابن غيره ولم يأت ما اليه
بعد من قبله ويظهر الندم الشديد على ذلك الا ان عزمه على قتل الاخر فانه لا يكون اعتذارا
صحيحا عند العقلاء ولا مسقطا للازمة عنه وذكر ابن الملاحمي ان هذا اعتبر فيمن يكون ذاكرا
المعصية في المستقبل فانه اذا ندم على المعاصي كان باذلا للوسع في التلافي فاما اذا كان ذاكرا
لمثل المعصية في المستقبل فان دواعيه الى الندم لا تنفك عن العزم على ترك المعاودة الى مثلها والا يكون
الندم بذلا للوسع في تلافيها ولو انفك عن العزم فاذا الاتفاق واقع على انه اذا كان ذاكرا للمعصية
انه لا يصح توبته الا بالعزم الا ان المتقدمين يقولون انه جزء منها او شرط والشيخ محمود يعتبر
وجودها لما يرجع الى الدواعي والصوارف فاذا علمنا انه عالم بحكم المعصية في المستقبل فانه غير
عازم على تركها تبينا انه غير نادم على ما مضى وتدل ابن الشيخ بقول النبي صلى الله عليه وآله الندم
توبة فلم يضم اليه وصفا زائدا وبقول الله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر
سيئا عسى الله ان يتوب عليهم فجعل الاعتراف توبة لانه بمعنى الندم ولم يعتبر في ذلك امرا زائدا
ومتى قيل كيف يصح قولكم في حد التوبة انه الندم على ما مضى والعزم على ان لا يعاود مثله

والعزم ارادة وان لا يعاود نفي والارادة لا يصح تعلقها بالنفي **قلنا** ان العزم قد يكون متعلقها
بفعل نحو من قطع الصلاة فانه اذا عزم على ان لا يعاود فان عزمه يتعلق بفعل الصلاة على الحقيقة
كما ان احدنا اذا اراد من غيره ان لا يقوم فانه يريد منه القعود او ما يضاد القيام ولهذا
لا يصح ان يريد من الجماد ان لا يقوم منتصبا لما لم يتصور هاهنا امر يرجع الى الاثبات فاما اذا المحض النفي فان
العزم يكون بمعنى الكراهة لمثل هذا في المستقبل **واما الموضع الثاني** وهو في بيان
صفات التوبة وشرائطها فاعلم ان العاصي يجب عليه التوبة من القبيح لاجل انه قبيح ومن ترك
الواجب لانه ترك للواجب والتوبة لوجه سوى ما ذكرناه فانه لا يقبل — هذا لم يقبل توبته وهذا
مذهب الاكثر من المحصلين وقال بعضهم انه يجوز ان يتوب من القبيح لوجه قبحه ومنهم من قال يتوب منه
لاجل عظمه والذي يدل على الاول انه قد ثبت ان التوبة جارية مجرى الاعتذار في الشاهد ومعلوم
ان الاعتذار من الاساءة انما يجب لكونها اساءة فكذلك حال ما يجري مجراه وانما قلنا ان التوبة جارية
مجرى الاعتذار فلانهما على سواء في انهما بذل الوسع في تلافي ما فرط من القبيح وان كل واحد منهما يقتضي [illegible]
للفاعل او التارك كانه ما فعل او ما ترك وانما قلنا ان الاعتذار من الاساءة لا يصح الا لكونها
اساءة فلانا قد علمنا ان احدنا لو قتل غيره ولده ثم اعتذر اليه طمعا في نفع يرجوه او خوفا من ضرر ينتظره
منه فانه لا يكون اعتذارا صحيحا عند العقلاء ولا وجه الا ما ذكرناه من انه لم يندم على الاساءة
لكونها اساءة ولهذا الوجه لما ذكرناه من كونها اساءة دون غيره من الاوصاف فانه يخرج عن كونه
مستحقا للذم عند العقلاء وانما قلنا انها اذا جرت مجرى الاعتذار وجب ان تكون على الوجه الذي
ذكرناه فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فاذا كانت العلة في وجوب الاعتذار
من الاساءة كونها اساءة وقد شاركتها التوبة في كونها كذلك وجب ان يشاركها في الوجوب
وثانيها انه قد ثبت ان المكلف انما يجب عليه التوبة دفعا لضرر العقاب عن نفسه ولا [illegible]
انه انما يستحق العقاب على القبيح لاجل كونه قبيحا ولا على الاخلال بالواجب لكونه اخلالا بالواجب
فاذا كان هذا هو الذي لاجله وجبت التوبة فلا بد ان يكون متعلقة به لتكون كانها قد
ازالت ما هو مؤثر في استحقاق العقاب **وثالثها** انه قد ثبت ان المكلف يجب عليه ترك
القبيح لكونه قبيحا ومتى تركه لا لهذا الوجه فانه في الحكم كانه لم يتركه فاذا وجب تركه

لاجل القبح وجب ان يكون التوبة عنه لاجل ذلك لانه بالتوبة يصير بمنزلة كأن لم يفعل ولا يصح التوبة
لمكان وجه القبح لمثل ما قلناه د وبعد فلو قدرنا انفراد القبح عن الوجه حتى يحصل كل
واحد منهما دون الآخر وجبت التوبة عن القبيح حيث ثبت فيه القبح ولم يجب حيث ثبت الوجه والاصح ه
التوبة عن القبيح لاجل عظمه نحو ان يتوب من شرب الخمر في شهر رمضان لاجل عظمه لكن هذا يقتضي الا يتوب
عن العموم لكن العظم لا يحصل في غير رمضان على حد حصوله فيه د وكذلك لو تاب من القبيح لانه
يستضر به او من ترك الواجب لانه يستضر به فانها لا تصح توبته ا والوجه فيه ما قدمناه
قال علماؤنا وعلى هذا لو تاب خوفا من النار او طمعا في الجنة لم تقبل توبته لانه تاب لا للوجه الذي ه
لاجله وجبت التوبة فصار بمنزلة من ينعم على غيره للمكافاة فانه لا يستحق عليه شكرا لكن النعمة
لا تخلص من حيث انها لا تكون نعمة الا ان يقصد وجه الاحسان **ومتى قيل** فلو تاب من
القبائح لاجل قبحها ورغبة في نيل الجنة وخوفا من النار قلنا ان تاب لاجل القبح فقط الاصل
ويكون ما عداه في حكم التابع له جاز ان الاملا وكذلك لو جعلهما غرضين على سوا لم تقبل توبته
حال **واعلم** انه ليس من شرط التوبة ان يعلم من حاله انه لا يواقع معصية مما تاب منه وهذا
مذهب الجمهور وقال الشيخ ابو الحسين المعتمر انها لا تصح اذا واقع معصية بعدها د والذي يدل على
الاول وجوه **احدها** انه انما يوجد عليه ان يتوب من القبيح لقبحه ويتوب منه لذلك ويعزم على
ان لا يعاود مثله فانه يكون تائبا من ليس ان قد علمناه كذلك علمناه تائبا ولهذا ثبت له حكم التائب
من الموالاة والتعظيم ومتى لم نعلمه كذلك واما الا نعلمه تائبا فصح انه يكفي في التوبة ما ذكرناه والاوجب
الا نعلمه تائبا الا بما ذكرناه وثانيها ان التوبة تجري مجرى الاعتذار كما قدمناه ولا يشتبه انه
لا يشترط في صحة الاعتذار ما ذكره عند العقلاء فكذلك حال التوبة **وثالثها** انه كان يجب اذا
قدرنا انه مات في هذه الحالة ان يحسن عقابه ولو حسن عقابه لحسن ذمه اذا لم يعلم هذا الشرط او يغلب
في ظنه لانه شرط في صحة التوبة فيجب ان لا يعلم صحتها من دونه د واستدل بقول الله تعالى توبوا الى
الله توبة نصوحا قال والنصوح هي ان لا يواقع ذنبا بعدها وهذا لا دليل عليه فلا يجب اعتباره ويحتمل
في كونها نصوحا ان يندم على ما سلف ويعزم على ان لا يعود لمثله د **واعلم** ان التوبة لا تصح من بعض القبائح
دون بعض والاصل في ذلك ان القبائح اما ان تكون معلومة للتائب او لا تكون جميعها معلوما
له فان كانت معلومة له لم تصح التوبة من بعضها دون بعض وان كانت غير معلومة صحت

من كل قبيح وبالجملة فان لم يعتقد حسن هذا الفعل الذي هو قبيح تناولته التوبة وان اعتقد حسنه صحت
التوبة من غيره دونه هذا هو مذهب شيخينا من المحصلين كابي هاشم وابي عبد الله والقاضي وذهب الشيخ ابو علي
الى انها تصح من بعض القبائح دون بعض اذا اختلفت نحو ان يتوب من شرب الخمر وهو مصر على الزنا فان تاب من بعض
السرقة دون بعض لم تصح توبته عنه واطلق السيد المؤيد بالله قدس الله روحه انها تصح من بعض
المعاصي دون بعض م **والذي يدل** على الاول انه قد ثبت ان التوبة انما تجب من القبيح لقبحه على ما
قلناه والقبح شائع في القبائح فيجب ان تعم التوبة بها الجميع يوضحه ان التوبة في معنى الترك وقد
علمنا ان من ترك فعلا من الافعال لوجه فانه يجب ان يترك كل ما ساواه في ذلك الوجه الا ترى ان
احدنا متى تجنب اكل طعام لان فيه سما فانه يجب ان يترك كل ما ساواه في هذه الصفة حتى لو
اكل طعاما مسموما والحال هذه لعلمنا انه لم يترك اكل الاول لكونه مسموما وكذلك فان من ترك
سلوك طريق لكونه مخوفا ثم علم ان غيره بهذه الصفة فانه يجب ان يترك سلوكه فاذا ثبت ان العلة
التي لاجلها ندم على القبيح المتقدم ليس الا قبحه وكان عالما بحصول القبح في غيره وجب ان يتركه فاذا
لم يتركه والحال هذه علمنا انه غير تائب م **ومما يدل** على ذلك ان التوبة تجري مجرى الاعتذار ثم في
الشاهد على ما قدمناه وقد علمنا ان من قتل لغيره ولدا وسرق له مالا لا يعتذر اليه في قتل الولد دون
سرقة المال وعرف من حاله الاصرار على السرقة فانه لا يقبل عذره في الشاهد فكذلك الحال في التوبة
ومتى قيل الستم قد ثبت ان احدنا يفعل فعلا من الافعال لوجه ثم لا يفعل ما شاركه في ذلك
الوجه فهلا جاز في الترك مثله حتى يجوز ان يتوب من قبيح دون قبيح قلنا ان الاولى انه قد فرق بينهما
بعضه في الترك بما ذكرناه ولم يعتبر في الفعل ذلك م الا ترى ان احدنا قد يدعوه علمه او ظنه بحصول
الربح في التجارة الى السفر ثم لا يجب ان يطرد ذلك حتى يحصل منه السفر في كل موضع يظن الربح في التجارة
خلاف ما اذا ظن الخسران فانه يتوقاه في كل حال **ومتى قيل** ما العلة التي لاجلها استمر في هذه
القضية في الترك دون الافعال **قلنا** الحكم معلوم بما ذكرناه ولا يجب تعليله وليس اذا
لم نعلم علته بطل ذلك في العلم به م وقد قيل ان العلة الفارقة بينهما ان الفعل قد يلحقه فيه
مشقة فيما يعنيه الدواعي بخلاف الترك فانه لا مشقة فيه م واعترض ذلك بان المرء تعلق به
يلحقه المشقة فيجب اذا دعاه الداعي الى الفضل لكونه احسانا ان يفعل كل ما ساواه في باب

الاحسان ومعلوم خلافه وذكر بعضهم ان احدنا انما يفعل لدواعيه فانه قد يشتهي الفعل ويجوز ان
يتناول رمانه لكونه مشتهيا لها لحلاوتها ولا يجب ان يتناول كل رمانة حلوة لنا فيض شهواته
وكذلك ما اشبهه فاذا فرضنا ان الدواعي مستمرة فانه يستمر منه الفعل واما القديم تعالى فانما
لا يفعل الا انه علم ان ما زاد يكون مفسدة وعلى هذا قال تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا الى لا
رضي فاخبر بانه لو زاد لكان مفسدة فصارف صوارفه موفرة عن الزيادة في الحال هذه ولقائل
ان يقول ان هذا الاطراد مان دار الاخرة يقع الاقتصار فيها على قدر دون قدر مع ان ما زاد بمنزلة
ما فعل في كونه احسانا ولا يتصور كونه مفسدة لان المفسدة تابعة للتكليف ولا تكليف في
الاخرة فثبت انه لا يصح تعليل التفرقة بين الفعل والترك بعلة صحيحة ووجب الاقتصار على الحكم
لقيام الدلالة عليه **واحتج** ابو علي بان قال قد ثبت بالاجماع ان اليهودي متى تاب من اليهودية
ولم يتب من غصب انهم كان غصبه في حال اليهودية انها تصح توبته من اليهودية ويجري عليه احكام
المسلمين ولولا ان التوبة تصح من بعض القبائح دون بعض والا وجب ان لا يسقط عنه عقاب
اليهودية فيسمى كافرا واذا بقي كافرا لم يصح ان يجري عليه احكام المؤمنين **والجواب**
ان عقاب اليهودية وان كان لا يزول عندنا فان الشرع الشريف قد علق احكام المسلمين
على اظهار الاسلام والتبري من اليهودية واظهار الندم عليها ولهذا ثبت له الاحكام وان كان
منافقا ولذلك المقلد عندنا من رأى انه كافر فانه اذا لم ينكشف لنا كونه مقلدا اجرينا ذلك
اجرينا عليه احكام الاسلام والاجماع صحيح الا انه مصروف الى هذه الاحكام الظاهرة
ولقائل ان يقول لصحة الاجماع في هذه الصورة مع العلم بانه معتقد للدرهم دلالة على صحة
توبته لانها لو لم تكن صحيحة لما جاز ان يجري عليه احكام التائبين لان الاعتداد الى العقاب
الذي علقته الغيبة لما كان شرطا في صحتها لم يجز ان يحكم له بالموالاة والعدالة الا بعد
اعتداد من اعتقابه فلما لم يكن من شرط صحة هذه التوبة ان يقلع عن كل قبيح وجب ان يصح
متى علمنا انه مستمر على غصب الدرهم وفي علمنا بصحة اجرا احكام الاسلام عليه وان كان
مستمرا دلالة على صحة توبته **واما ما** ذكروه في المنافق فانه مفارق لما نحن فيه
فانه لم يوجب علينا ان نحكم بالباطن بل انما اوجب علينا ان نحكم بالظاهر ولسنا هنا نستطيع مسألة السائل
نظيرها ان يعلم قطعا ان المنافق منافق في حال اظهار كلمة الاسلام وانه انما قالها نفاقا ريا

51

من الفعل فاما الا يحكم له في هذه الصورة باحكام الاسلام ولهذا لو مات لم يجز الصلاة عليه واما
المقلد فان التمثيل به مبني على كفره وفيه كلام قد ذكرناه ثم لو ثبت كفره فانه لا طريق لنا الى العلم
بكونه مقلدا حتى نقضي بكفره ومتى علم كونه مقلدا فقد علم عندها ولا كونه كافرا فكيف يحكم
له باحكام المسلمين والحال هذه وفي هذه المسألة نظر **واحتجوا** ايضا بان قالوا ان
التوبة لو لم تصح من بعض مع الاصرار على ذنب اخر لوجب ان يكون حال التائب في هذه الصورة بمنزلة المصر
في الاخلاف انها لا تستويان **والجواب** انا نقول ايضا بانهما لا تستويان بل يكون توبة التائب
مخففة لعقابه لانها طاعة في الجملة فيكون عقابه مخففا لمكان الطاعة التي هي الندم لا من
انه توبة واحتج ايضا بان ما ذكرتموه يؤدي الى ان تكون التوبة قبيحة لانه اذا اعتقد في شيء انه
قبيح وكان اعتقاده جهلا وهو واجب في نفسه لزمه ان يندم عليه ومعلوم ان الندم على
الطاعة قبيح والجواب انه يلزمه ان يتوب من القبائح على الجملة في هذه الصورة من دون الاشارة
الى واحد منها على التعيين فلا يكون التوبة قد تعلقت بما هو واجب على الحقيقة مما ان ما اوردوه
لازم له في الطاعة التي يعزم عليها وهو يعتقد انها قبيحة ثم يندم عليها **واما الموضع**
الثالث في وجوبها فاعلم ان الطريق الى وجوبها العقل والكتاب والسنة والاجماع
اما العقل فهو ان فعلها يتضمن دفع الضرر ودفع الضرر عن النفس واجب واما قلنا ان
فعلها يتضمن دفع الضرر فلانه قد ثبت ان المعاصي يستحق عليها العقاب على ما قدمناه
ولا شبهة انه مضرة عظيمة ولا سبيل الى وجوب زوالها الا بالتوبة فكان فعلها يتضمن دفع
الضرر عن النفس واما قلنا ان دفع الضرر عن النفس واجب فلانه مما يعلم ضرورة والاختلاف
العقلاء ولهذا يذمون من اقدم على الضرر الا ترى انهم يذمون من تناول الطعام المسموم اذا
كان عالما به او في حكم العالم وكذلك من اقدم على الطريق المخوف فلو اوجد بحبه والمال
فصوا من فاعله لانهم لا يستحسنون الذم على ما ليس بواجب ولهذا لا يذمون بترك المباح والمندوب
والقبيح لما لم يكن واجبا وقد خرج على هذه القاعدة ان التوبة لا تجب من الصغائر عقلا لان وجوبها
اذا كان لدفع الضرر ولا مضرة على فاعل الصغيرة من حيث ان حظها في نقصان الثواب فقط لم يكن
هاهنا مضرة في فعلها فلا يجب على المكلف عقلا لان الفعل اذا وجب لوجه وجد ان هذا الوجه

وموضع ولم يحصل ما يقوم مقامه سقط الوجوب **فاما** السمع فقد يقتضي بوجوب التوبة من
كل ذنب ولم يفصل بين الصغيرة والكبيرة فيكون وجوب التوبة من الصغائر معلوما من جهة السمع
ويكون الوجه في وجوبه كونه لطفا كما في سائر السمعيات وهذا كله مذهب الشيخ ابي هاشم
واصحابه وذهب الشيخ ابو علي الى ان التوبة تجب من الصغائر عقلا كما تجب سمعا قال لان المكلف
لو لم يتب منها لكان مصرا عليها والاصرار على القبيح قبيح فيجب لاجل ذلك وهذا مبني على اصل فاسد وهو
ان القادر بالقدرة لا يخلو عن الاخذ والترك وقد بينا بطلانه ونبين فيما بعد فما معنى كونه مصرا على
القبيح ان نعم به الى انه يفعله حالا بعد حال فهذا لا يلزم لانه يجوز اذا وقع او لا ان لا يقع مثله بعد
ذلك كما في سائر الافعال وان نعم به الى انه لا يتوب منه فلا يجوز ان يجعل ذلك وجها في وجوب
التوبة فصح ان التوبة تجب من الكبائر دون الصغائر عقلا واما السمع فقول الله تعالى توبوا
الى الله توبة نصوحا وقال تعالى واستغفروا ربكم وقال تعالى حاكيا عن نوح عليه السلام استغفروا
ربكم انه كان غفارا **واما** السنة فقوله صلى الله عليه امسوا ايليس واضحوا امامتي
وقوله عليه السلام توبوا الى الله قبل ان تموتوا الى غير ذلك من الاثار **واما** الاجماع فلا
خلاف بين الامة في وجوب التوبة على المكلف فيما فعله من قبيح او اخل به من واجب والاجماع
حجة على ما نوضحه ان شاء الله تعالى **واما الموضع الرابع** وهو في سقوط العقاب
بالتوبة وكيفية سقوطه بها فقد اختلف الناس في ذلك فذهب الجمهور من شيوخنا الا
انه يجب سقوط العقاب والذم عند التوبة وانه لا يحسن فعلهما بعدها والخلاف
في ذلك مع المرجئة فانهم يقولون ان قبول التوبة غير واجب وانما يسقط الله تعالى العقاب تفضلا
العقاب والذم ولو فعلهما بعدها لحسن ذلك منه على الحد الذي كان يحسن منه اولا ويحكى
هذا عن ابي الهذيل ايضا وذهب البغدادية الى ان العقاب انما يسقط لانه اصلح لا لانه يجب سقوطه
بالتوبة انما يجب قبولها من جهة الجود فقط والدليل على ما قلناه وجوه احدها ان التوبة تجري
مجرى الاعتذار في الشاهد ومعلوم ان الاعتذار يجب عنده سقوط الذم فكذلك حال التوبة
وانما قلنا ان التوبة تجري مجرى الاعتذار فلان كل واحد منهما قد شارك الاخر في كونه ندما
للجهد في تلافي ما فرط من المكلف لانه ليس في مقدور المكلف ان يضر بنفسه على ما فعل للقبيح
بعد موافقته له تمام ذمه واعتذاره مقام ذلك ولا فرق بين التوبة والاعتذار من الاساءة
الا في اللفظ دون المعنى لان الاعتذار انما احتج اليه ليكشف به باطن المسيء عند المسا اليه

فيكون بذله على ندمه وعزمه ان لا يعود الى مثل ما وقع منه والله تعالى مطلع على بواطن عبده
على التفصيل فاستغنى بالندم الذي يطلع عليه عن اعتذاره واما قلنا ان الاعتذار في الشاهد
يجب عنده سقوط الذم فلانا نعلم ضرورة ان من اساء الى غيره ضربا من ضروب الاساءة فانه يستحق الذم فان
بالغ في الاعتذار وظهر منه الندم على ما وقع منه وغلب على ظن العقلاء صدق نيته فانهم يعقلون
سقوط ذمه حتى لو ذمه ذام عندهم لكان ذمه مقدما على قبحه فلولا انه قد تقرر عندهم وجوب
قبول العذر متى غلب في الظن صحته لما ظهر منهم ما ذكرناه ومعلوم انهم يفرقون بين من اساء
ولم يعتذر وبين من اساء واعتذر وبالغ في ذلك فلو كان الامر على ما ذهب اليه المخالف لكانا
على سوا في حسن الذم عند العقلاء وقد قالت المرجئة ان الفرق بينهما ان المعتذر يستحق الذم على الاساءة
والمدح على الاعتذار وسواهما على انكار الاحباط والتكفير وقد دللنا عليه فيما تقدم فاذا ثبت ما
قلناه ان الذم على الاساءة يجب سقوطه عند الاعتذار فكذلك حال العقاب عند التوبة ومنها
ان التوبة لو لم يسقط العقاب لقبح التكليف بعد المعصية ومعلوم انه غير قبيح واما قلنا
انه كان يجب قبحه فلان الغرض به ليس الا تعريض المكلف للثواب ومعلوم انه لا يصح تعريضه
للثواب الا اذا كان يمكنه الوصول اليه وقد بينا انه لا يجوز اجتماع الثواب والعقاب واذا كان
العقاب لا يجب زواله عند التوبة ولا يفعل المكلف ما يزيله بعد وقوع الفسق كان قد عرض
لما يستحيل ان يصل اليه فيقبح التكليف حينئذ لانه لا وجه لحسنه الا كونه تعريضا للمنافع واذا
كانت المنافع بالصفة التي ذكرنا قبح التكليف واما قلنا بانه غير قبيح فلانه فعل من
افعال الله وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح وان شئت قلت كان يجب سقوط التكليف بعد الفسق
ومعلوم انه لم يسقط واما قلنا كان يجب سقوطه فلانه لا يجوز ان يبقى على التكليف
الا اذا حسن ولا وجه لحسنه الا التعريض للنفع على ما قررناه وفي علمنا باستمراره على المكلف دلالة
على وجوب قبول التوبة **وثالثها** انه قد ثبت وجوب التوبة ومعلوم انه لا يجوز ان يجب لمجرد
كونها توبة والا لوجب فعلها في كل حال وان تحقق المكلف انه لم يواقع معصية اصلا ولاجل ذلك
ومعلوم خلافه فلا يخلو اما ان يجب لجلب النفع او لدفع الضرر او لكونها لطفا ولا وجه
سوى ما قلناه ولا يجوز ان يجب لكونها لطفا لانه لا يعلم وجه اللطف فيها على الحد الذي يعلم في
العلم بالثواب والعقاب ونعد فكان يجوز ان يجب في وقت لم يوجد معصية فلما

عند المعصية على كل وجه د اعلى انها لم تجب لكونها لطفا د ولا يجوز ان تجب لكونها جلبا للنفع لان
جلب النفع الى النفس لا يجب اذا لم يتضمن دفع مضرة فلا يجوز ان تجب بشي لاجله د ولا يعرف ان النفع
ليس الا الثواب ولا سبيل الى الوصول اليه الا بعد سقوط العقاب لاستحالة اجتماعهما على ما قدمناه
فلم يبق الا انها انما وجبت لاجل دفع الضرر ولولا انه يرتفع عند وجوبها والا لما جاز كونها واجبة
على المكلف لان وجودها كالا توبة في زواله فلا يصح وجوبها والحال هذه فلما ثبت وجوبها صح انها
مزيلة للعقاب م **واما** قول المرجئة انه تعالى يتفضل على المكلف باسقاط العقاب فباطل
لان المتفضل له ان يتفضل وان لا يتفضل على ما تقدم وكان يحسن عقابه بعد التوبة ومعلوم
خلافه وبعد فانه يؤدي الى ان يدخل المكلف التائب الجنة عن ثواب لانه لا ينفي الثواب الا اذا
وجب سقوط العقاب فاذا كان تعالى انما اسقطه بطريقة التفضل فان سقوطه في هذه الصورة
لا يخرجه عن كونه مستحقا واذا بقي استحقاق العقاب لم يتصور استحقاق الثواب فيدخل الجنة حينئذ
عن ثواب كما قلناه والخلاف بين الامة ان حال التائب يجب ان يفارق حال غيره من المتفضل عليهم
واما ما ذهب اليه البغدادية فانهم اذا سلموا انه لا يحسن عقابه د بنوا على ذلك
بانه من جهة الجود وغيره فانه يحصل لنا ما نرومه من انه يقبح عقابه بعد التوبة وقد دل السمع
على صحة ما قلناه قال الله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاخبر
تعالى بان عليه قبول التوبة لان على موضوعة في اللغة للايجاب ولهذا عقل الوجوب في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا فصح ما
قلناه من قبول التوبة واجب وانها مؤثرة في زوال استحقاق العقاب م **واما** كيفية
سقوطه بالتوبة فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب الجمهور من شيوخنا الى انها مؤثرة في سقوط
العقاب بنفسها وقال البغدادية انها مؤثرة في سقوط العقاب بثوابها لا بنفسها م والذي
يدل على الاول وجوه احدها انها لو اثرت في سقوط العقاب بثوابها لوجب اذا وقعت محبطة
لا ثواب عليها او عليها ثواب دون عقاب ما عليها ان لا تكون صحيحة ومعلوم صحتها وهذا كتوبة
الخارجي فانه اذا تاب عن الزنا وشرب الخمر صحت توبته وان استمر على خارجيته فاذا ثبت ان التوبة
في هذه الصورة يسقط معها العقاب مع انه لا ثواب عليها ثبت انها تسقط بمجردها دون عظم ثوابها
فانه لا ثواب عليها اصلا لكونها محبطة بما قارنها من الكبائر وكذلك توبة اليهودي فانه لا تعلم صحته او بطل

ذلك بانه صحيحة ايضا ولا ثواب عليها **وما بينها** انه يؤدي الى ان يكون ثواب التوبة اعظم من ثواب
النبوة وهذا محال لان عمر النبي لا يتسع لثوابه ثواب النبي بالاجماع وسائر ما قلناه انه قد ثبت ان الشرك اذا وقع
من النبي احبط ثواب اعماله ولهذا قال تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا ثبت ان ثوابه يحبط بالشرك
ثم كان عقاب الشرك يبطل بالتوبة وكان لا يبطل بها الا لكثرة ثوابها فلا بد ان يكون ثوابها اكثر
من عقاب الشرك ولن يكون اكثر منه الا وهو اكثر من ثواب النبوة لان ثواب النبوة يبطل عنده ولا
يبطل العقاب الا بالتوبة م **وما بينها** انا قد بينا ان التوبة تجري مجرى الاعتذار ومعلوم
ان الاعتذار يؤثر في سقوط الذم بنفسه دون ما يستحق عليه من المدح ولهذا فان من غلب الظن صحة
اعتذاره زال استحقاقه للذم عند العقلاء وان لم يعلموا كون ما يستحقه من المدح اكثر مما يستحقه من
الذم وكذلك حال التوبة د واحتجوا بان التوبة لو اسقطت العقاب بنفسها لوجب اذا
وقعت من اهل النار ان تكون مؤثرة في سقوط عقابهم ومعلوم خلافه م والجواب انها انما
تؤثر في سقوط العقاب متى تقع على الوجه الذي يتناوله التكليف والتكليف زائل في هذه الحالة فلا
يصح كونها واقعة على حد يؤثر في سقوطه ولهذا فانها بعد التكليف لا ثواب عليها حتى يؤثر في سقوط
العقاب فلو لزمنا ان يؤثر في سقوط العقاب لزمهم ان يؤثر ثوابها فان قالوا انها لا ثواب عليها لانها لم تقع
على الحد الذي يتناوله التكليف م **قلنا** فكذلك لا يؤثر في سقوطه لانها وقعت ملجأ الى فعلها
ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بانها لو جاز ان يكون مؤثرة م في سقوط العقاب لمجردها جاز مثله في
سائر الطاعات لانه لا فرق بين طاعة وطاعة وقد صح عند كل ان التحابط والتكفير لا يكون الا بين
المستحقين فيجب في التوبة ان يكون جارية مجرى سائر الطاعات في سقوط العقاب بما في مقابلتها
من الثواب دون مجردها د والجواب انها وان شاركت الطاعات في كونها طاعة فانها قد
انفردت عنها بوجه اخر وهو كونها بذل المجهود في تلافي ما فرط فاشبهت الاعتذار فكما انه يؤثر
بمجرده في زوال الذم المستحق فكذلك حال التوبة م **ومن توابع ما ذكرناه**
الكلام في التائب اذا ما ساء هل يكون حاله بعد التوبة بمنزلة من لم يقع منه معصية في استحقاق
الثواب ام لا فذهب ابو علي الى ان حاله بعد التوبة بمنزلة من لم توقع معصية اصلا في
مقدار الثواب وذهب ابو هاشم الى ان من لم يوقع معصية ان ثوابه اكثر واليه ذهب الجمهور
وقد حكى ايضا عن ابي علي م والدليل على فساد الاول وجوه احدها ان التوبة جارية
مجرى الاعتذار وقد علمنا ضرورة ان من اساء الينا ثم اعتذر بعد الاساءة وسارع الى ما يجب انه لا

يكون حاله بمنزلة من واتر النعم والاحسان من دون اساءة وهذا معلوم ضرورة فكذلك حال التايب بعد
المعصية وحال من لم يعص. ومنها انه يؤدي الى ان يكون المعاصي نافعة لفاعلها اذا تاب
حتى انه يستحق ثوابا لمكانها وهذا باطل بالاجماع ويكون حال من عصى الله ستين سنة ثم تاب بمنزلة من
اطاع الله ستين سنة في استحقاق الثواب وهذا ظاهر الفساد. واستدل ابو علي بانه لا يمكنه
ان يصير بقية عمره تاركا للمعصية ولو امكنه لكلفه فلما لم يمكنه اقيمت التوبة مقام تركه
للمعاصي. والجواب انها قائمة مقام تركها في سقوط العقاب فقط لا في استحقاق الثواب
الا ترى انها جارية مجرى الاعتذار من الاساءة ومعلوم ان حظه في سقوط الذم عليها لا في استحقاق
المدح فكذلك حال التوبة.

فصل ومن توابع ذلك الكلام في التايب اذا تاب هل يعود
ثواب طاعته ام لا واذا عصى بعد التوبة هل يعود عقاب معاصيه ام لا فمن اهل هذا مذهب
الجمهور الى انه لا يعود الثواب ولا العقاب وذهب بشر بن المعتمر الى انهما يعودان معا وذهب ابو القسم
البلخي الى انه يعود الثواب دون العقاب. والذي يدل على الاول ان التوبة تجري مجرى الاعتذار على ما
قدمناه ومعلوم ان الاعتذار لا يرد استحقاق المدح فكذلك التوبة لا ترد الثواب. وبعد فانه
قد بطل بما فعله المكلف وليس هاهنا وجه يقتضي تجدده فلو وصل الى المكلف لكان قد وصل
اليه بغير استحقاق وقد بينا انه لا يحسن الا مستحقا وبعد فلو وجب عود الثواب لوجب عود
العقاب لانهما قد اشتركا في خروجهما عن الاستحقاق بفعل المعصية والتوبة فاذا رجع الثواب
رجع العقاب ومعلوم انه لا يصح رجوعه لانه يكون ظلما لان معنى الظلم قائم فيه وكان
يجب في الذم على الاساءة اذا سقط بالاعتذار الصحيح ان يعود اذا فعل المعتذر اساءة اخرى ومعلوم
خلافه فانا نجد في عقولنا الفرق بين من اساء واعتذر ثم اساء وبين من اساء مرة بعد اخرى من دون اعتذار
وهذا ظاهر. **واحتج** ابو القاسم بان احدنا لا يجعل حال من احسن عقيب الاساءة والاحسان
الثاني بحال من احسن عقيب اساءة من دون احسان بل يمدح الاول في عقولنا اكثر من الثاني
وكذلك حال من عصى ثم تاب بعد طاعات سلفت منه يجب ان يفارق حاله من تاب بعد معصية
من دون طاعة ولا وجه الا ما ذكرناه من رجوع الثواب بعد التوبة. والجواب ان الفرق
بينهما صحيح في الجملة ولا يصح كونه معللا الا بما ذكره من رجوع الثواب وانما هو من حكم الطاعة ان
يبقى عليها الثواب على الدوام فاذا وجدت المعصية فان عقابها يحبط الثواب فاذا تاب المكلف
اسقط استحقاقا والثواب على وجه عرض ايصاله الله بخلاف حالته الاولى فانه كان لا يستحق

ايصاله لا لاجل ان عقاب المعصية مانع من ايصاله.

فصل ومن توابع ذلك الكلام في
ان التوبة مقبولة من جميع الذنوب وقال جماعة من الحشوية ان من قتل مؤمنا لا توبة له
ومثله روي عن ابن عباس رضي الله عنه واستبعد كثير من العلماء ذلك عنه على جلالته في العلم
وهذا فاسد لوجوه احدها ان العلة التي اوجبت قبول التوبة من غير القتل وهي كونها بذلا
للجهد في تلافي ما فرط فانه في القتل يجب قبولها وثانيها انها جارية مجرى الاعتذار ومعلوم ان
الاعتذار يسقط حكم الاساءة اجمع فكذلك التوبة وثالثها ان حال القتل لا يزيد على حال
الشرك بالله فاذا قبلت التوبة عنه فلئن تقبل في القتل اولى ورابعها ان المعلوم ان جماعة من
الكفار قتلوا في حال كفرهم قوما من المسلمين في وقت الرسول ثم تابوا فقبلت توبتهم فحال المسلم
ان يكون اولى وخامسها قوله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الا انه ثم قال
الا من تاب وهذا يقتضي قبول توبته كما في غيره. **واحتجوا** بقول الله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا مثل هذا الاطلاق وارد في قوله ان الله لا
يغفر ان يشرك به والشبهة انه اذا تاب قبلت توبته فكذلك ما احتجوا به وكذلك سائر الايات
المتضمنة للوعيد فانها مشروطة بالتوبة لقيام الدلالة العقلية والشرعية على خروج
التائب. **واحتجوا** بان صحة التوبة موقوفة على الاعتذار فيما هذا حاله وهذا قد سقط
بموته. والجواب ان هذا وان صح فوجوه منها ان هذا يقتضي الا يحسن تكليفه بالتوبة
لانه لا فائدة له فيها ولا شيء من انواع الافعال والتروك لانه لا سبيل له الى الانتفاع ومعلوم
ان ذلك واقع وانه حسن لانه تعالى لا يفعل القبيح. ومنها ان هذا يقتضي ان الغاصب اذا اراد
التوبة بعد موت المغصوب منه ان لا يصح توبته وكذلك حال المغتاب لانه لا يمكنه الا
عتذار والاعلام في قبول توبتهما. ومنها ان الاعتذار اليه قد سقط في هذه الصورة لانه
انما لزم لما لحقه من الغم بانزاله فاذا كان بهذه الصورة سقط وجوبه وبقي وجوب التوبة لانهما
تكليفان متغايران فسقوط احدهما لا يوجب سقوط الاخر. ومنها ان المعلوم ان جماعة
من المتقين قبل اسلامهم في وقت الرسول كانوا قد قتلوا ولما تابوا قبلت توبتهم فبطل ما قالوه.

واما الموضع الخامس وهو في تفصيل ما يتوب منه المكلف فاعلم ان المكلف لا
يخلو اما ان يعلم معاصيه على التفصيل ام لا فان علمها على التفصيل وجب عليه
ان يتوب منها على التفصيل فيندم على كل واحد منها لتكون ندمه ندما باعتقاده

اوظنه وان لم يعلمها على التفصيل تاب منها على الجملة واذا كان عند توبته عالما بالتفصيل ليجوز معاض
سواها علمه وجب عليه ان يندم على الجملة ايضا وعلى هذا قالوا ان التوبة تجب على المكلف في كل
حال لانه لا ينفك عن العلم بوقوع قبيح منه او تجويزه لذلك وكل واحد منهما يقتضي وجوب التوبة عليه

واعلم انه لا يخلو حال ما يتوب منه المكلف اما ان يكون واقعا او في حكم الواقع فان كان ه
واقعا ندم عليه بنفسه وان كان في حكم الواقع فهو المسبب الذي وجد سببه مثل من رمى
ليصيب مسلما فانه اذا اراد التوبة من الاصابة فانه يندم على سببها لوجهين احدهما القبح في
نفسه والثاني لكونه مولدا للقبيح هذا اذا فعل سبب الاصابة وهو يعلمه او يغلب على ظنه انه
يصيب المسلم او من لا يجوز قتله فاما اذا لم يخطر له ذلك على بال فلا وجه لوجوب التوبة عليه ه
والحال هذه واذا تاب في الصورة الاولى ثم حصلت الاصابة كانت التوبة التي قدمناها مانعة من
استحقاق العقاب ويجوز حطها في الجملة بان في ان الله وبان في المنع من استحقاقه ه

واعلم ان ما يتوب منه المكلف لا يخلو اما ان يكون عليه فيه تبعة او لا يكون فان لم يكن عليه فيه تبعة
فانه لا يلزمه اكثر من الندم عليه والعزم على ان لا يعاود مثله ثم لا يخلو اما ان يكون قد علم غيره
بعصيانه ام لا فان لم يعلم لم يلزمه الا ما قدمناه وان علم وجب عليه ان يعرفه بالتوبة لئلا يكون
معرضا له للذم والاعتقاد السيء فانه يجب على غيره ان يحمله على احكام العصاة حتى يعلم
منه التوبة او يغلب في ظنه وقوعها منه صحيحة ه وان كان عليه فيه تبعة فلا يخلو ما تاب منه
اما ان يكون بينه وبين الله تعالى او بينه وبين غيره فان كان بينه وبين الله تعالى نحو الصلوة والزكوة
فانه يجب عليه القضاء مع التوبة وان كان بينه وبين غيره فلا يخلو اما ان يكون الجناية على النفس او
العرض او المال فان كانت الجناية على النفس فلا يخلو اما ان يكون مما فيه قصاص او لا فان كان مما
فيه قصاص وجب عليه التوبة وبذل نفسه ليقتص او يعفو وان بين ذلك فانها اجازة صاحب الجناية
او من يقوم مقامه وجب عليه التسليم فان لم يسلم لم تصح توبته هذا ان كانت الجناية ممن يعلمه فان لم
يعلمه كان الامر فيها الى امام المسلمين وان كانت لا قصاص فيه وجب عليه الارش الى صاحبه
ان كان معلوما او الى بيت مال المسلمين ان لم يعلم وان كانت الجناية على المال فانه يلزمه مع التوبة
رده بعينه ان كان قائما وان كان تالفا رد مثله ان كان من ذوات الامثال او قيمته ان كان من ذوات
القيم هذا ان علم صاحبه والا رد الى بيت المال ه وان كانت الجناية على عرض نحو الغيبة فانه
يجب عليه الاعتذار الى المغتاب ان كان قد بلغه ذلك ولهذا قال صلى الله عليه الغيبة اشد

من الزنا التي فيها يكلفان ابرا او هو الاعتذار الى المغتاب م

واما الموضع الرابع وهو انه يجوز التفضل باسقاط العقاب عقلا فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب الجمهور من
شيوخنا البصريين الى انه يحسن من الله تعالى اسقاط العقاب عمن يستحقه على العموم منا
وعلى الخصوص وقال ابو القسم البلخي ان العقاب واجب على الله تعالى فلا يحسن تركه كما في سائر الوا
واليه ذهب الجمهور من البغداديين وقضوا بان الثواب لا يجب الا من جهة الجود وهذا عكس ما تقتضيه
العقول واختلف الاولون فيه هل يحسن اسقاط العقاب بعد الخبر باستحقاقه ام لا فذهب
الشيخ ابو علي الى انه لا يحسن اسقاطه بعد السمع وذهب غيره من العلماء الى انه يحسن ه والذي يدل على
انه يحسن اسقاط العقاب في الجملة وانه غير واجب وجهان احدهما انه لو كان واجبا لوجب
ان يختص بوجه يجب لاجله ومعلوم انه لا يمكن الاشارة الى وجه يجب لاجله ه واما قلنا
بانه كان يجب ان يختص بوجه يجب لاجله فلانه قد ثبت ان الواجب انما يجب لوجه يقع عليه
على ما تقدم بيانه ولا يجوز ان يعلم وجوبه من لا يعلم ذلك الوجه على جملة او تفصيل لان العلم بوجوب
الشيء مرتب على العلم بوجه وجوبه ه واما قلنا انه لا يمكن الاشارة الى وجه يجب لاجله ه
فلان اشارته اثبات ما لا طريق اليه واثبات ما لا طريق اليه يفتح باب الجهالات ولو صح ان وجوه
الوجوب محصورة وكلها منتفية عن العقاب فلا يجوز ان يكون واجبا ه **ومتى قيل** هلا
جاز ان يكون الوجه في وجوبه كونه لطفا **قلنا** ان العلم بالاستحقاق يكفي في اللطف لانه
يزجر المكلف عن فعل القبيح فلا معنى لكونه واجبا ه **ومتى قيل** ان كونه واجبا ابلغ
في باب الزجر عن القبيح لان المكلف اذا علم ان العقاب يجب ان يفعل به لا محالة عند فعل القبيح
كان ابلغ في زجره عن القبيح وعندكم ان اللطف يجب ان يفعل بالمكلف على ابلغ الوجوه ومتى
جوز المكلف الاتصال الى العقاب بفعل القبيح كان مغرا بفعله لانه لا يعلم انه يصل اليه

والجواب ان هذا الاغراء موقوف لا يقطع المكلف على سقوط العقاب عنه ولئن سلم
بان اللطف يجب ان يقع على ابلغ الوجوه مسلم ولكن عندكم ان كون العقاب واجبا اقرب من اللطف
لانه لا دليل على ذلك بل من الجائز ان يكون مفسدة ويعتبر فلو صح ما ذكروه من التعليل
لوجب ان يعقب العقاب فعل القبيح لانه يكون اكثر في الانصراف عن القبيح ومعلوم خلافه
ومتى قيل ان هذا يوجب الالجاء فلهذا لم يصح كونه واجبا قلنا فبطل اعتلال المخالف
بقوة الصوارف لانها حاصلة في الصورة التي قلنا والوجوب زائل يوجب اعتبار يعرى ذلك

عن وجوه القبح فإنه يعلم أن الإله عالم بحسن العقاب عن وجوه القبح إذا كان واجبا لسمى أيضا الصوارف
للوجوب ولا سبيل إلى ذلك وبعد فإن تعليل المخالف يوجب عليه أن لا تقبل التوبة لقبح القبيح
لأن المكلف إذا علم أنها لا تقبل منه تعدموا وعنه القبيح كان أقرب إلى أن لا يفعل القبيح بخلاف
ما إذا علم أن التوبة مقبولة منه فإنه لا يحصل له القوة التي ذكرناها فكما أن هذا لا يصح أن التوبة
لا يجب قبولها كذلك حال العقاب **الوجه الثاني** أن العقاب حق خالص لله تعالى وإليه
استيفاؤه ولا ضرر عليه في إسقاطه وليس في إسقاطه إسقاط حق لغيره من توابعه فوجب أن يحسن
منه إسقاطه كما في الدين الساهر فإنه يحسن من أحدنا إسقاطه والعلة لحسن إسقاطه إلا ما
ذكرناه من هذه الأوصاف فإذا شاركه العقاب في مجموعها وجب أن يحسن إسقاطه لأن لا
يشارك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وإنما **قلنا** أن العقاب حق لله تعالى فلأنه لا يجوز أن
يستحقه أحد سواه على ما تقدم بيانه وإذا وجب أن لا يستحقه غيره وجب أن يستحقه لأنه لا واسطة
هاهنا **وإنما قلنا** أنه حق خالص فلم يجر به ما يتبع لحق الذم المستحق على الإساءة فإنه لا يسقط
بإسقاط المستحق ما لم يكن الذم له عليها خالصا لأنه إنما يستحق الذم على الإساءة لقبحها والقبح شائع
في المكلفين لأنه لا يختص بواحد دون واحد فلهذا لا يسقط الذم بإسقاطه بخلاف العقاب فإنه
حق لله تعالى خالص **ومتى قيل** أليس سقوط العقاب سقوط الذم على القبيح وهو حق مستحق
على وجه السلخ فلهذا لم يجز سقوطه كما في الذم على الإساءة شاهدا **قلنا** الذم تابع للعقاب
فإذا سقط العقاب سقط الذم لأنه من توابعه وعند مقصود الإمراد فعارقه حال
الذم على الإساءة فإنه لا يبنى عليها في الشاهد سواه فلم يصح سقوطه **وإنما قلنا** إنه إليه
استيفاؤه فليس في تركه من الغرض فإنه لا يصح من أحدنا إسقاطه وإن كان حقا خالصا للعبد لأنه
ليس إليه استيفاؤه ولم يتركه إلا الإسقاط لكن أحدنا مع القديم تعالى بمنزلة الصبي مع وليه
فكما أنه لا يصح منه إسقاط حقه لكونه مولى عليه فكذلك حال أحدنا فإن القديم تعالى مالك له
فلم يصح له تصرف في حقه والعوض كالثواب على خلاف فيه وقد مضى تعارض حالهما حال العقاب
فلهذا صح منه تعالى إسقاطه ولم يصح منا إسقاطهما وإنما قلنا إنه لا ضرر على القديم تعالى
في إسقاطه فلأن المنافع والمضار لا تجوز عليه على ما تقدم بيانه وأحدنا لو سلك من الدين الذي
يخصه أحدنا ويتعلق الضرر بإسقاطه نحو أن يخشى الهلاك على نفسه أو ولده إن لم يستوفيه
فإنه لا يحسن منه إسقاطه في هذه الحالة لأن في إسقاطه إيصال الضرر إلى نفسه أو من في

حكمه ودفع الضرر عن النفس واجب عند العقلاء فإذا تقررت هذه الجملة وجب أن يحسن
من الله تعالى إسقاط العقاب كما يحسن منا إسقاط الدين **ومتى قيل** ومن أين أنه يحسن من
أحدنا إسقاط الدين قلنا معلوم ضرورة أنه إذا لم يكن عليه مضرة في إسقاطه حسن
ولهذا يستحق المدح على إسقاطه فلولا كونه مما له إسقاطه وإلا لما حسن مدحه على تركه
لأن المدح لا يحسن على ترك الواجب

فصل واعلم أنه يحسن من الله تعالى إسقاط
العقاب عن البعض دون البعض خلافا لأبي القاسم البلخي لأن العقاب حق له على العصاة
جميعا فإذا حسن إسقاط جملته حسن إسقاط بعضه كما في الدين شاهدا فإنه يحسن من أحدنا
إسقاط ما يستحقه منه عن بعض دون بعض وهذا معلوم ضرورة وبعد فإن دفع
الضرر عن الغير بمنزلة إيصال النفع إليه ولا شبهة أنه يحسن من القديم تعالى أن يخص
بعضا بالنفع دون البعض ولهذا فاضل بين عباده في النعم كما قال والله فضل بعضكم على
بعض في الرزق إلى غير ذلك وبعد فإن الأدلة العقلية فإذا حسن أن يخص بإيصال النفع حسن
أن يخص برفع الضرر **واحتج** بأن هذا يقتضي المحاباة والمحاباة لا تجوز على القديم تعالى
قلنا غير مسلم أنه يقتضي المحاباة كما في الشاهد فإن من تعمد الإساءة لواحد دون آخر
لا يجب أن يفعل ذلك للمحاباة كذلك حال القديم تعالى وبعد فإنه بمنزلة المنافع
ومعلوم أنه يجوز أن يخص تعالى بعض عباده بما لا يخص به غيره ولا يعد ذلك محاباة فكذلك
هاهنا ثم يقال له إن أردت بالمحاباة أنه يخص البعض دون البعض بإحسانه وإرادته فهذا مسلم إلا أن
هذا اللفظ ممنوع منه لإيهامه الخطأ أو تريد أنه يفعله ويتركه للشهوة فهذا محال لأن الشهوة
مستحيلة على الله تعالى فلم يصح عليه لفظ المحاباة نعم إنه يجوز العفو عن البعض دون البعض عقلا

فصل ومما يتصل بما تقدم الصغائر والكبائر أعلم أنا قد بينا معنى الصغيرة فلا
وجه لإعادته وهاهنا أشياء نذكرها من ذلك الكلام في الصغائر هل تعلم عقلا أم لا
فذهب أبو علي إلى أنها لا تعلم عقلا وهو اختيار قاضي القضاة وذهب أبو هاشم إلى أنها تعلم عقلا
واستدل أبو علي بأن معصية الله تعالى أعظم من طاعته لأن عظم النعمة تقتضي عظم المعصية
خلاف الطاعة فإن عظم النعمة كم هاهنا ومحبة أن الأب لما عظمت نعمته على ولده كانت
معصيته له أعظم من طاعته فلهذا لا يجوز أن يكون معاصي الله تعالى كبائر **ومتى قيل**
أن هذا يقتضي القطع على أنها أجمع كبائر **قلنا** ليس كذلك لأن المعصية وإن عظمت

لعظم المعصية الا انه يجوز ان يفعل طاعات عدة توفي على تلك المعصية واجره فلهذا لم يحصل
القطع على ذلك عقلا لكن بالسمع علمنا التحريم **واحتج** ابو هاشم بانا قد علمنا ان معاصي الانبياء
عليهم السلام صغائر عقلا فاذا جاز ان يقع منهم الصغير جاز ان يقع من غيرهم من المؤمنين منه
والجواب ان هذا كلام في الجواز ونحن لا نمنع عنه وانما الممنوع
هو القطع على وقوع الصغير من كل مكلف فاما الانبياء عليهم السلام فلما دلت الدلالة على ان
الكبائر لا تقع منهم علمنا ان كل شيء وقع منهم فانه صغير **فصل** واعلم انه
لا يحسن تعريف الصغائر باعيانها ولا الكبائر باعيانها على وجه الحصر اما تعريف
الصغائر فانما لا يجوز لانه يتضمن الاغراء بفعلها وذلك ان المكلف اذا عرف انه لا يستحق
عقابا بفعلها مع شهوته الشديدة لها وحاجته اليها كان مغرى على فعلها ولا شبهة ان الاغراء بالقبيح
قبيح ومتى قيل انه يلزم مثل الاغراء ايضا لانه يجوز في بعض الذنوب ان يكون صغيرا قلنا انه
يجوز كونه صغيرا او يجوز كونه كبيرا فكان خوفا من الاقدام عليه **ومتى قيل** النبي قد عرف
الانبياء عليهم السلام الصغائر ولم يؤد الى الاغراء فهلا جاز تعريف غيرهم من المكلفين **قلنا** ان
الانبياء لا يعرفون الصغائر قبل وقوعها منهم فلا اغراء في حقهم وانما يعلمون ان الكبائر لا تجوز عليهم
وهم مجوزون فيما يقع منهم وهو غير معلوم لهم ان يكون كبيرا فلا اغراء في هذه الحالة ثم اذا وقعت
المعصية منهم علموا كونها صغيرة لعلمهم ان الكبائر لا تجوز عليهم **ومتى قيل** الشرع قد بين ان
تعريف الصغائر يجري مجرى تعريف المكلف انه سيبقى مدة وقد ثبت ان في المكلفين من علم ذلك
وان لم يكن مغرى لجواز الانبياء عليهم السلام فانهم قاطعون على البقية الى ان يبلغوا وكذلك كثير من اصحاب النبي
عليه السلام قطعوا على البقية لخبره نحو قوله لسلمان سوف يوضع على راسك تاج كسرى وقوله [illegible]
عليك خلاف الجواب **قلنا** ان تعريف الصغائر موضوع للاغراء ولم يجر مجرى خلاف العلم بالبقية فانه غير
موضوع للاغراء والشيع ان يختلف احوال المكلفين فيه فبعضهم يكون اغراء في حقه وبعضهم لا يكون
اغراء فيجب ان يعرف بالبقية وعلى انا لو علمنا ان الله تعالى علم من حال شخص ان تعريفه بالصغائر لا يتضمن
الاغراء لحسن منه ان يعرفه اياها كما يحسن منه مثله في البقية [illegible] فيما ذكرناه ثبت
انه لا يحسن تعريف الصغائر على العموم واما الكبائر فانها لا يجوز ان يعلم باعيانها على وجه الحصر لان
المكلف يعلم ان ما عداها صغير فيكون مغرى بفعله وذلك لا يجوز ويجب المنع منه بخلاف
ما اذا علم ان القتل والسرقة والزنا والربا وما اشبه ذلك من الكبائر فانه يجوز في غيرها ان يكون كبيرة
ايضا فيكون الخوف مانعا من الاغراء **فصل** والمعصية الصغيرة اذا وقعت على وجه

العمد لا يكون كبيرة بهذه الصورة والخلاف في ذلك مع جعفر بن مبشر وجماعة من البغدادية
فانهم ذهبوا الى انه يكون كبيرا في هذه الصورة وزعموا ان الصغيرة ما يقع سهوا او نسيانا واليه
ذهب جماعة من الزيدية والذي يدل على الاول ان المعصية انما تكون صغيرة باعتبار الثواب الذي لفاعلها
وهو ان يزيد على العقاب المستحق عليها واذا كان كذلك فوقوعها مع العمد لا يخرجها عن هذا الباب لانه
انما يستحق عليها العقاب بامر يرجع اليها لا لامر يرجع الى العمد في نفسه اذ هو معصية مستقلة بنفسها
وبعد فانه يجوز ان يكون في العمد ما هو صغير فلا يجب اذا تعلق بالمعصية ان يوجب كونها كبيرة
وبعد فانا قد علمنا وقوع المعاصي من الانبياء عليهم السلام فلا يخلو اما ان يقع عمدا او سهوا او نسيانا
والثاني محال لان ما يقع على هذا الحد لا عقاب عليه ولا يكون ذنبا اصلا **فان قيل** يكون ذنبا
لترك الاستدلال **قلنا** لا يخلو حال الاستدلال اما ان يترك عمدا او سهوا والثاني محال لمثل ما
قلناه فبقي انه لا بد ان يكون عمدا فاذا لم يوجب كونه كبيرا في حقهم فكذلك في حق غيرهم وبعد فقد ثبت
ان التمكن من العلم يقوم مقامه فاذا كانت كبيرة لمكان العمد كانت كذلك مع التمكن وجميع
الصغائر يتمكن من العلم بقبحها فيكون كبيرة على هذا عمدا ووقوعها على الاطلاق وهو محال ثم
فصل واعلم انه يجوز في المعصية ان يكون صغيرة من مكلف ويكون مثلها كبيرة من مكلف
اخر وانما قلنا ذلك لانها انما كانت صغيرة لكثرة الثواب المستحق لفاعلها فيجوز ان يقع بها في
جنب ثوابه فاذا وقعت ممن لا ثواب له اصلا او ممن له ثواب دون العقاب المستحق عليها كانت كبيرة
فصل واعلم انه يجوز في المعصية اذا انضمت اليها امثالها [illegible] ان يصير بمنزلة الكبيرة
واستحقاق العقاب عليها بحسب اتصاله الى ما علمه نحو سرقة درهم فانا لا نجوز ان يكون صغيرا
ثم بعده سرقة درهم اخر والثالث حتى يبلغ عشرة فانه يكون كبيرة

باب الكلام في الوعد والوعيد السمعيين

نتكلم في معنى هذين اللفظين ثم نتبع ذلك بالامور المعروفة في هذا الباب اما الوعد
فهو الخبر الموصول بنفع للغير في المستقبل من جهة المخبر الى المخبر وانما اعتبرنا ان يكون خبرا
لان الوعد ليس من قبيل الاوامر والنواهي وانما هو من قبيل الاخبار ولهذا يدخل فيه الصدق والكذب
بخلاف الامر والنهي وانما اعتبرنا ان يكون خبرا بالنفع لان ما يكون خبرا بالضرر لا يكون وعدا
اللهم الا ان يكون الضرر عن محض فانه لا يمتنع ان يوصف بانه وعد لانه يتضمن نفعا ما
وانما اعتبرنا ان يكون [illegible] والنفع في المستقبل لانه لو تضمن خبرا عن نفع مضى او نفع في الحال

لما كان وعدًا وإنما أعتبرنا أن يكون من جهة الحكيم فلأن النفع إذا كان من جهة غيره لم إخبار
به فإنه لا يكون خبره وعدًا ولا يكون وعيدًا وإنما يكون خبره بشارة ولا يكون مستزادا
واعلم أنه لا فرق بين أن يكون النفع الذي يناله الحكيم حسنًا أو مستحقًا في أنه يوصف بأنه
وعد ولهذا فإن من أخبر غيره بأنه يسلم إليه جميع أملاكه فإنه يكون واعدًا له وأن صح (حلّه)
منه لقول الله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك فنهاه الله تعالى عن ذلك والنهي يقتضي
التحريم **وأما** الوعيد فهو الخبر بوصول ضرر محض إلى الغير في المستقبل من جهة
المخبر إلى المخبر واعتبرنا كونه خبرًا بوصول الضرر لأنه لو كان خبرًا بوصول النفع لم يكن
وعيدًا ويدخل في ذلك الضرر أن يكون محضًا لأنه إذا تضمن النفع لم يكن الخبر بوصوله وعيدًا
بل يكون وعدًا على الحقيقة واعتبرنا المستقبل لمثل ما تقدم واعتبرنا كونه من جهة المخبر إلى المخبر
لمثل ما تقدم من جهة غيره لا يكون خبره به وعيدًا وإنما يكون بيانه ويكون به منذرًا وعلى هذا وصف
الله رسوله صلى الله عليه وآله بأنه بشير ونذير لكونه معلمًا بالمنافع والمضار وإذا عرفت
هذه الجملة عرفنا ما فيه من علوم هذا الباب على الوجه الذي يقع عليه البيان إن شاء الله تعالى

باب في عذاب القبر وأنه لا يبعد أو لا عقاب

والكلام منه يقع في خمسة مواضع أحدها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف والثاني في بيان الصفة التي يكون عليها المعذب في قبره والثالث في الدليل على ثبوته
والرابع في وقته والخامس في ذكر ما يتعلق به المخالف وإبطاله **أما** الموضع الأول فاعلم
أنه لا خلاف بين الجمهور من الأمة في ثبوته ويحكى الخلاف فيه عن الناصر للحق الحسن بن علي عليه
السلام ومن يوم من المعتزلة وذهبت المطرفية أيضًا إلى إنكاره **وأما** الموضع الثاني
في الصفة التي يكون عليها المعذب فاعلم أنه لا بد من حيث الله تعالى لمن المعذب من أنه لا
يكون إلا مع أن يكون المعذب حيًا والإحياء بعد موته عندنا يكون بعد نزع على الحقيقة كما
لا يكون المعذب مفعولًا في الجمادات ولا بد أن يكمل العذاب يعني عقله لئلا يكون معرضًا
لاعتقاد الجهل إلى الشك أن يكون ظالمًا وتعريضه لاعتقاد الجهل قبيح فلهذا قلنا أنه لا بد من
كمال عقله **وأما** الموضع الثالث في الدليل على ثبوته فالذي يدل على ذلك الكتاب

والسنة أما الكتاب فقول الله تعالى ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ووجه دلالة الآية على ذلك
أنه أخبر بأنه أماتهم مرتين وقد علمنا أنه لم يحصل لهم الموت في الدنيا إلا مرة واحدة فلا بد من موتة
أخرى بعدها ولا خلاف أنه لا يجوز كونها في دار الآخرة فثبت أنها في القبر ولا تكون إلا بعد
الإحياء والإقامة في الحياة إلا للعذاب أو الثواب فصح ما قلناه **ومتى قيل** ما أنكرتم أن يكون
الإماتة الأولى خلقهم مواتًا لأن الحياة كانت معدومة في الأصل عنهم فيجوز أن يقصد الباري
تعالى بالإماتة هذا المعنى **قلنا** هذا إن صح فإنه مجاز وكلام الله تعالى لا يجوز أن يحمل على
المجاز إلا لمانع يمنع من حمله على الحقيقة ولا مانع هاهنا من حمله على الموت الذي هو زوال
الحياة بعد حصولها وهو حقيقة في هذا المعنى ولهذا يفهم منه هذا المعنى عند إطلاقه وهذا
هو الذي به يعلم كون اللفظ حقيقة في معناه وبعد فإن هذا يوجب ثبوت أكثر من موت واحد
لأن الأحوال التي خلق الإنسان فيها وهو عار من الحياة أكثر من حالتين كما قال عز وعلا ولقد خلقنا
الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة إلى آخر الآيات
ومتى قيل لم أماتهم الباري تعالى مرتين حقيقة لكانت الحياة ثابتة لهم في بقية أحوال الأمم كانوا
أحياء إما بهم ثم أحياهم ثم أماتهم ثم يحييهم في دار الآخرة ومعلوم أنهم قالوا وأحييتنا اثنتين **قلنا**
إنه لا يمتنع ما ذكره السائل من ثبوت الحياة في بقية أحوال ولكن يجب إذا ذكر حيوته إن يدل على أنها
حيوة أخرى إن تعليق الحكم على عدد لا يدل على نفي ما عداه ولهذا لو قال القائل ... لم يدل
هذا على نفي الأكثر عن الثالث سواهما وبعد فإنه لا يسع إلا من ذكروا ... وهو القبر لأنها
كانت قبله في حق الحيوة الآخرة **ويدل** على صحة ما قلناه قوله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارا
فلحق تعالى بأنه أدخلهم النار عقيب الغرق لأن الفاء للتعقيب في أصل اللغة كما إذا قال جاء زيد فعمرو
أفاد أن مجيء عمرو عقيب زيد من غير تراخ وهذا أوان كان حاصلًا في يوم نوح إلا أن الخلاف وإجماع
الناس ... للعذاب بعد الموت ... له ... أحد من الأمة ... لقوم دون قوم
ويدل على ذلك قول الله تعالى النار يعرضون عليها غدوًا وعشيًا فأخبر تعالى بأنهم يعرضون عليها غدوًا
وعشيًا وليس إلا المعذب وفيه تصريح بما ذكرناه من العذاب بعد الموت لأنه قال ويوم
تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب **وأما** الأخبار ففيها كثرة منها قوله صلى الله عليه القبر
روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار وقوله صلى الله عليه وقد مر بقبرين إنهما ليعذبان
وما يعذبان بكبير كان أحدهما لا يستبرئ من البول والآخر كان يمشي بالنميمة بين الناس

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب

حب
ولیس قوله یکشف من یری انه صغیر فان الصغیر لا یحتمل العقاب علیه بل هو یکفر عقابه فی
جنب ما لفاعله من الثواب وانما اراد ان هذین الفعلین لیسا یکبر عندهم لانهما هینان فی جنب
معاصی الله تعالی کشرب الخمر والزنا وغیرهما وقال صلی الله علیه واله وقد سمع هده
عند غروب الشمس هذه اصوات الیهود تعذب فی قبورها وقوله صلی الله علیه واله لولا
ان لا تدافنوا لدعوت الله تعالی ان یسمعکم عذاب القبر الی غیر ذلک مما یکثر ومن ذلک
الاخبار الطوال التی وردت بانه یاتیه ملکان احدهما منکر والاخر نکیر اصواتهما کالرعد
القاصف وابصارهما کالبرق الخاطف وانیابهما کالصیاصی یطئان فی اشعارهما [illegible]
کل واحد منهما کذا وکذا وانهما یقعدانه فی قبره ویسالانه من ربک ومن نبیک وما دینک
حتی یقول یا رسول الله ومن یستطیع ان یتکلم والحال اما تصفص من المکلفین تعالی یثبت الله الذین امنوا
بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الاخرة ویضل الله الظالمین ثم یری منزلته التی کان یستحقها
لو عصی ویری منزلته التی یستحقها بطاعته وان کان مجرما اری منزلته التی کانت له لو اطاع ثم
منزلته من النار بعد معصیته ویضربانه بمقمعه من حدید لو اجتمع علیها ربیعه ومضر
ما اقلوها الخبر بطوله وقد ذکرنا من معناه جمله هی المقصود فی الباب واعلم انا
نقطع علی ثبوت العقاب لمن [illegible] الایات ودلالتها موصله الی العلم القطعی والاخبار علیه
لها واما السوال والجواب فطریقه الاخبار وان امکن کونها معلومه کان السوال معلوما والا لم خیره
یصح القطع علیه **واما الموضع الرابع** فی بیان وقته والقائم به اما
وقته فاعلم انه لا یقطع علی وقت معین لانه لیس فی العقل ولا فی السمع ما یدل علی وقت معین
یوجب القطع علی ثبوته علی الجمله من دون تعیین وقته وقد قیل انه بین النفختین لقوله
تعالی ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون والبرزخ فی اصل اللغه هو الامر الحائل ولا قطع علی
ذلک فی الجمله وفی کلام علی علیه السلام حتی اذا انصرف المشیع ورجع المتفجع اقعد فی حفرته
وهذا یجوز ولا یقطع علیه **واما القائم به** فلیس الا الله لکن
المکلف اذا علم انه یعذب فی قبره مع شده ضیقه ووحشته وما هو علیه من الامور التی
لو احس معها من دون تعذیب لکانت مصیبه کبری ونازله عظمی فکیف بعذاب الله تعالی
ابدی الملکین اللذین صفتهما ما ذکرناه [illegible] المکلف لا محاله عند علمه بما ذکرناه

٥٩

البی
عن الامام ونعمل علی طاعه الله تعالی نجنبه من هذه الاهوال والخطوب الجسام اعاننا الله
منها برحمته وکفانا ما نحذره ونخافه **واما الموضع الخامس** فی ابطال ما یتعلق
به المخالف وابطاله فقد یتعلقون بوجوه منها قولهم کان یجب ان نسمع انینه
وصیاحه وصوت المقامع والجواب انه یجوز ان یحول الله بیننا وبین سماع ذلک لمصلحه
یعلمها کما یجوز ان یحول بیننا وبین اصوات الملائکه علیهم السلام وقد قال صلی الله علیه واله لولا
ان لا تدافنوا لدعوت الله ان یسمعکم عذاب القبر وعلی جمیع ان العلم الله تعالی انا لا نسمع
سماعها لمصلحه علمها **ومنها** قولهم کان یجب اذا نبش المیت ان یری علیه اثر التعذیب
من الاسوداد وغیره وکذلک من یری فی القبر **والجواب** ان هذا لا یلزم لانه یجوز
ان یرده الله تعالی الی حالته مخالفه لما هو علیه لمصلحه وبعد فانا لا نقطع علی ان التعذیب فی
وقت معین فیجوز ان یتاخر عن النبش **ومنها** ان المقتول قد یصلب ثم تطرقه السباع فکیف
یتصور عذابه والحال هذه **والجواب** عنه نظیر ما تقدم وهو انا لا نقطع علی وقت
معین فیجوز ان یجمعه تعالی بعد ذلک ثم یوصل الیه العذاب او الثواب قبل الفناء والمانع من
هذا عقلا او شرعا فیجب تجویزه **ومنها** قولهم ان منکرا ونکیرا اسمان لا یجوز اجراؤهما
علی ملائکه الله تعالی مع ما [illegible] الله تعالی به من الفضائل وهما من اسماء الذم فلا یجوز ذلک
تسمیتهما بهما **والجواب** ان هذا [illegible] فان الذم لا یکون ذما الا بالقصد ولا قصد
الی ذمهما فلم یکن هذه التسمیه ذما یوضحه ان العرب قد تسمی اولادها مع محبتها لهم
بکلب وکلاب وذئب وذباب ولا تسمیه انهم لا یقصدون الذم وهذا معلوم من حالهم
وانما ارادوا اسماء الاعلام فقط وبعد فانه یجوز ان یکونا انما سماهما الله لانهما غیر
معروفین عند صاحب القبر لیستولی معرفته لهما کانا منکرین عنده لکن المنکر
قد یطلق علی ما لم یتقدم العلم به فی الاصل وقد یکون فی معنی منکر لانه قد یجیء فعیل بمعنی
مفعل کخبیر بمعنی مخبر وهو من احاسن العرب فی سبیل الله تعالی وبعض بمعنی مفعل
فبطل ما قالوه **ثم ما فی ما نطرق من احوال الاخره قبل**
الاستقرار فی دار الثواب ودار العقاب اعلم ان المرجع فی هذه الامور التی نذکرها

الى السمع فاورد عنه وجب المصير اليه لانه اخبر عن الله تعالى من ذلك ان الناس يحشرون حفاة
عراة وبه ورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله لما سألته عائشة حتى قالت واسوأتاه فقال انه
قد ابى على انه لا ينصرف كان عليك الباب ام لا لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه ثم بكى بعد ذلك
المؤمنون الاول فالاول ومن ذلك الكلام في المسألة قال تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن
المرسلين فاخبر تعالى انه يسأل الانبياء عليهم وعنهم وقال تعالى وسوف تسألون والاخبار
المتظاهرة عنه صلى الله عليه وآله بهذا المعنى نحو قوله لا تزول قدما العبد يوم القيامة
حتى يسأل عن اربع عن عمره فيما افناه وشبابه فيما ابلاه وماله من اين اكتسبه وفيما انفقه وعما
عمل فيما علم ومن حقوقه مسؤول عن حوائج ما يعمل منه ولعلم انه ممن يرى ملك الملوك وفي نصح
لا يسعون فيه الاصلح ومن ذلك الكلام في المحاسبة والاصل فيها قوله تعالى فاما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا واما من اوتي كتابه وراء
ظهره فسوف يدعو ثبورا وقال تعالى ان ربك سريع الحساب وانما يكون ذلك بان يخلق الله تعالى
كلاما لكل واحد ثم يسمعه ويعلم صحته وقد ذكر بعض شيوخنا رحمهم الله ان الآية
تقتضي انه تعالى ليس يتكلم بجارحة لانه لو كان كذلك لما كان حسابه سريعا لان من يتكلم بجارحة
فانه يفتقر الى مدة طويلة في حساب جماعة يسيرة فكيف بحساب الخلائق من اول الدنيا الى آخرها
ومن ذلك الكلام في انطاق الجوارح وقد صرح به القرآن الكريم في قوله تعالى يوم
تشهد عليهم ألسنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء الآية والخبر عنه عليه السلام اول ما يعرب عن احدكم فخذه الايمن
ذلك واختلف العلماء في كيفية نطقها فقال انه تعالى يبنيها بنية مخصوصة حتى ينطق
كما ينطق احدنا لهذا انه ليس الكلام من احدنا يفتقر الى بنية مخصوصة في وجوده وهذا مذهب
ابي هاشم وذهب بعضهم الى انه تعالى يجعلها جملا ينطق كل واحد منها على حد نطق الجملة وهذا لا
يصح لان البعض لا يصح كونه جملة اخرى وعلى ان هذا مخالف لظاهر الآية فانه تعالى اخبر بان جوارحنا
هذه تشهد علينا واذا صارت جملا اخرى لم يصح كونها جوارح لنا لانها لا تكون بعضا لنا ولا حال
هذه فان قيل ما انكرتم ان المراد بالآية ما كان بعضا لنا وجارحة وان لم يكن كذلك
في الحال قلنا هذا مخالف لظاهر الآية لانه تعالى قال وايديهم وارجلهم واما فيها البناء
تلك الحالة على الحد الذي هي عليه الآن فلا معنى للعدول عن الظاهر لغير سبب يقتضيه

ومن ذلك الكلام في الصحف وهذا ظاهر وقد دل عليه قول الله تعالى فاما من اوتي كتابه
بيمينه الآية وقال تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك
اليوم عليك حسيبا وقال تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا ومن ذلك الكلام في الميزان وعندنا انه لا بد منه
خلافا للمطرفية الشقية فانهم ينكرونه ومما يدل على صحة ما قلناه قوله تعالى ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها
وكفى بنا حاسبين وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه الآية وهذا ظاهر
في اثبات الميزان فلا يجوز العدول عنه لغير دلالة توجب ومتى قيل ما انكرتم ان يكون
المراد بالميزان العدل دون المعقول منه في الشاهد قلنا لا وجه للعدول عن صريح
الآية لغير دلالة لان هذه اللفظة حقيقتها تقتضي ما ذكرناه وهذا متى اطلقت لم يسبق
الى افهام السامعين منها الا هذا المعنى الذي ذكرناه فلولا كونها حقيقة فيه والا
لما وجب منها هذه القضية كما في سائر الالفاظ التي لا تكون حقيقة فيما اريد بها فانه
لا يسبق الى فهم السامع الى معناها منها الا بقرينة فلما علمنا انه يسبق الى الفهم من معنى الميزان
ما نعلمه من عمود وكفتين وما يقوم مقامه دون غيره دل على انه حقيقة فيه ولا
شبهة انه لا يجوز ان يحمل خطاب الله تعالى على المجاز الا لدلالة تمنع من حمله على الحقيقة
وبعد فالجمع بين الامرين لو سلمنا ان اللفظة مشتركة بين المعنيين فنقول ان
المراد بالميزان العدل والميزان المعقول وكان الوجه في ذلك ان خطاب الله تعالى اذا
صلح لافادة معنيين ولا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه ولا دليل على ان احدهما غير مراد
وجب ان يحمل عليهما معا لانه لا مخصص لاحدهما بان يكون مرادا بالخطاب اولى من الآخر
فاما ان يحمل عليهما كما قلناه واما ان لا يحمل على واحد منهما كان عبثا والعبث قبيح لا يجوز
صدوره من حكيم او لما ان يحمل على احدهما دون الآخر من غير مخصص وهو محال
وبعد فانه تعالى وصف الموازين بالثقل والخفة وهذا لا يتصور حقيقة الا فيما ذهبنا
اليه دون العدل ومتى قيل ان الذي يوجب حمل الآية على ما قلناه من العدل دلالة
واضحة وهي انه قد ثبت ان اعمال العباد اعراض لا يجوز عليها الوزن لان الذي يصح وزنه لما

هي الاجسام فاذا بطل وزن افعال العباد لم يبق الا ان يحمل الميزان على ان المراد به العدل **قلنا**
ان الذي يوزن فيه وجهان احدهما الصحائف فيجعل الله تعالى في احدى الكفتين صحائف
الحسنات وفي الاخرى صحائف السيئات وترجح كفه الحسنات ان كان مومنا وان كان
مجرما رجحت كفه السيئات لانه تعالى قادر على ان يجعل الموازين بعضها ثقلا وبعضها خفيفا ويويد
لما روي عنه صلى الله عليه وآله يوتى بابن آدم يوم القيامة بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد
البصر ثم يوتى ببطاقة تساوي قدر الانملة فيها شهادة ان لا اله الا الله فترجح بها وهذا
محمول على الصغائر لان الكبائر لا يسقط عقابها الا بالتوبة على ما قدمناه الوجه
الثاني ان الله تعالى يجعل في احدى الكفتين نورا وفي الاخرى ظلمة ويجعل النور دلالة على ان
حسناته اكثر والظلمة دلالة على ان سيئاته اكثر فايهما رجح حكم له به وكل واحد
مما ذكرناه يجوز فلا معنى للعدول عن ظاهر الآية لغير امر يوجبه **ومن ذلك**
الكلام في الصراط وهو طريق بين الجنة والنار يوسعه الله على المومنين ويضيقه على
المجرمين وقد قال تعالى اهدنا الصراط المستقيم وقال فاهدوهم الى صراط الجحيم والاخبار
متظاهرة عن النبي صلى الله عليه وآله بمثل ذلك نحو قوله شعار الناس يوم القيامة على
الصراط اللهم سلم اللهم سلم ولا معنى لحمل ذلك على ان المراد به الادلة على ما يقوله بعضهم
ان المراد بالصراط الآية التي يقتضي التمسك بها الى ما رضي الله تعالى لانه عدول عن الظاهر
بلا دلالة وهذا الاكثر وذهب كثير من شيوخنا الى انه لا يصح ما ذكرناه احد من السبعة
لان ما هذا حاله لا يتصور كونه طريقا وذهب بعضهم الى جوازه وهو الذي اختاره
الامام المنصور بالله عليه السلام تمسكا بظاهر الخبر ويوسعه تعالى على المومنين
فان قيل واي فائدة في هذه الامور التي ذكرتموها مع انها ليست بثواب ولا عقاب
على الحقيقة قلنا فيها فوائد احديها ما في الدنيا والثانية في الآخرة اما التي في الدنيا
فهي ان المكلف اذا علم انه اذا عصى يسئل عن افعاله اجمع يحرزه لا محالة زاجرا عن مقارفة
القبيح كما ان خادم السلطان اذا علم انه يحاسبه على جناية البلاد فانه يكون اقرب الى ان لا
يخونه خوفا ان [illegible] يفتضح على اعين الملا وكذا حال المكلف اذا علم انه يسال عما [illegible] جداه
ذلك الى الطاعة وصرفه عن المعصية خوفا ان يفتضح يوم التنادي على رؤوس الاشهاد

وفي جمع العباد وهكذا اذا علم انه تعالى يحاسبه على جميع اعماله دعاه ذلك الى الاقلال من العصيان والزهد
في الدنيا لعلمه انه يحاسب في موضع قد عدم فيه الانصار وضاقت الحيل عن ملك الملوك وكذلك
الحال في انطاق الجوارح فانه ادعى الى الانزجار عن القبيح لانه اذا كان يعلم انه اذا اساء ومن يشهد
عليه واذا مشى برجله الى فاحشة شهدت عليه فانه يزجره هذا عن الاقدام عليها كما يعلم
انه قد يزجر عن القبيح حضور من يعلم انه يذيعه عليه عند الناس بل يزجره حاله واحلال الله
وان لم يكن من اهل الصلاح اذا لم يباشر به ولم يعلم انه [illegible] لكن علم انه تعالى علام الغيوب
يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وهو الذي شق سمعه وبصره وانعم عليه بكل نعمة فكيف
لا يستحي منه مع انه مطلع على افعاله ومعه في جميع احواله ما يكون من نجوى ثلاثة
الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وكذلك الكلام في الصحف فانه اذا علم انه يجد فيها
كل ما يرمه من خير وشر فانه يستحي ان يلاقي الله تعالى وقد جمع عليه كل ما فعله مما
ذهل عنه وعلمه تعالى كما يعلم ان الحر يستحي من والده ان يجمع الاساءة اليه اذا علم انه يجمعها
عليه ويحصيها الى وقت المحاسبة والمعاتبة بحضرته هذا من الاكابر منهم ويتركه حال
العبد في ستره والله احق ان يستحيى منه وهكذا الموازين والصراط فانه اذا عرف ان اعماله
يحصاه عليه وتوزن [illegible] فحاسبها ازجر عن القبيح واذا علم ان الصراط الطريق سواه الى
الجنة والنار وانه لا يسلم من هوله الا المتقون دعاه ذلك الى اكتساب التقوى ومجانبة الهوى
والاقبال على الآخرة ورفض دار الدنيا وانه لا يعصمه من هذه الاهوال العظيمة والخطوب الجسيمة
التي كان قد وافت الا ما ذكرناه فليلجا العبد لنفسه من نفسه ومن دنياه لآخرته ومن الشبيبة
قبل الكبر ومن الحياة قبل الموت قال صلى الله عليه وآله فوالذي نفس محمد بيده ما بعد الموت من
مستعتب وما بعد الدنيا دار الا الجنة والنار وهذه هي الفائدة في دار الدنيا ولا شبهة انها
زاجرة عن القبائح ومرغبة في فعل الطاعات واما الفائدة الثانية وهي التي في دار الآخرة فهي
سرور المومنين بما يشاهدونه من امورهم واغتمام المجرمين بما يرونه من احوالهم
فان قيل فهل يجوز على اهل الجنة الخوف والحزن في عرصات القيامة قبل استقرارهم
في الجنة مع هذه الاهوال الكبار فان المحوش مجبول على الخوف عند مشاهدتها بل
دونها بمقتضى ما ذكرناه في دار الدنيا فكيف بها مع انه لا عاينه وراها سوى العذاب والجواب
ان الناس قد اختلفوا في ذلك فذهب ابو القاسم البلخي الى جواز ما ذكره السائل وذهب الجمهور

من سوّغها التصرف في المنع من ذلك وقالوا قد ثبت ان الحزن مضرة وكل مضرة لم يكن مستحقة ولا
فيها جلب نفع او دفع ضرر فانه لا يحسن فعلها ولا التعريض لها لان ذلك يكون ظلمًا قبيحًا وهذا
المعنى حاصل في الحزن الذي ذكره السائل فلم يجز عليه ولا يسوغ الخوف ايضا لان الخوف ظن نزول
مضرة او فوات منفعة وقد قطعوا على استحقاقهم للثواب وسلامتهم من العقاب لعلمهم بذلك
ضرورة فما داخلوه ومن اي شي يحزنون وقد قال تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وهذا يقتضي
انتفاءه عنهم **فان قيل** قد قال الاكبر وهذا يقتضي ان التستر جائز عليهم قلنا
لا يصح فان الحكم اذا علق على صفة لم يدل على نفي ما عداه وليس في ظاهر هذه الآية ولا في معناها
ما يقتضي جواز التستر عليهم فلم يجز اثباته ولعمري فان الذي امتنع لاجله وقوع الاكبر
ليس الا كونه ظلما والظلم قبيح وهذه القضية ثابتة في التستر ايضا فلم يجز عليهم فاما ما ع
الكثير قالوا وما روي في بعض الاخبار انه لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل الا جثى على ركبته
فانه محمول على انهم لو كانوا انما يفزعون لفزع عواض ذلك الاحوال لا انهم لا محالة وانهم يفوتون دخول الجنة
والسلامة من النار نعوذ بالله من عذابه ونسأله الفوز بثوابه انه ولي كل فضل ومانح
كل طول **باب في بيان حال المكلفين بعد
الاحوال المذكورة** اعلم انه متى انقضى الكتاب فانه تعالى يصير الخلق
فريقين فريق في الجنة وفريق في السعير كما قال سبحانه وقد اعلمنا ذلك انهم على قسمين
اهل الثواب واهل العقاب فاما اهل الثواب ففي الجنة واما اهل العقاب ففي النار ولا
تعدو فيما ذكرناه يجوز ان يستوي ثواب المكلف وعقابه وذلك لانهما اذا استويا فانا
نقطع على انه لا يدخل النار لانه ليس من اهل العقاب ولا يجوز ان يدخل النار الا من
هو من اهل العقاب لعينه وليس هو واحد منهما فقطعنا على انه لا يدخل النار ووجب
حينئذ ان يدخل الجنة لانه قد يدخلها من لا ثواب له كما في الاطفال فاذا ادخله تعالى
فضل الله ما يستحقه من الاعواض ثم يعفو عن ظالمه ثم يتفضل عليه من جوده الواسع
واحسانه الجم ويجوز ان يحصل له ضرب من المنافع بالشفاعة من الرسول عليه السلام **فان قيل**
انهم عما حكي عن بعضهم من ان الاعراف مواضع ليست من الجنة ولا من النار وانهم يكونون فيها
قلنا هذا غير صحيح لان الاجماع منعقد على خلافه وصحة ما ذكرناه في الخبر متظاهر

عن الرسول عليه السلام بانه لا دار سوى الجنة والنار واعلم ان الله تعالى اذا صيرهم في الجنة والنار فانه
لا يكلف عليهم خلافا لما يحكى عن ابي القسم البلخي ومن طابقه انهم مكلفون وهذا
غير صحيح وذلك لان تكليفهم يكون قبيحا على ما نعلمه الله تعالى وانما قلنا انه يكون قبيحا
لانهم ملجأون الى ما هم فيه من الثواب والعقاب والتكليف لا يحسن مع الالجاء **ومتى
قيل** ومن اين انهم ملجأون قلنا انا لا نريد بالملجأ الا من خلصت دواعيه الخالصة في جهة
الى الفعل بحيث لا صارف يقابلها وهذا قائم في اهل الجنة فان دواعيهم خالصة الى فعل
الحسن ولا داعي لهم الى فعل القبيح فكانوا ملجئين وكذلك اهل النار فانهم يعلمون انهم لو حاولوا
شيئا من القبائح لمنعوا منه فجرى حالهم مجرى حال من يعلم انه لا يمكن من ايراد الملك من بيته
الذي هو فيها فانه يكون ملجأ الى الكف عما يريد الله تعالى انه غير متمكن واذا صح كونهم
ملجئين فلا شبهة انه لا يحسن تكليفهم لان المكلف يجب ان يكون مترددا الدواعي بين ان يفعل
وبين ان لا يفعل حتى يكون فاعلا لما اختاره وتاركا ما اختاره فيوقع ما كلف على الوجه الذي
كلف ويترك ما كلف تركه للوجه الذي كلف تركه وايضا فكان يجب ان
يجعل القديم تعالى لهم سبيلا الى الاستغفار باكل هذه والا كان التكليف عبثا قبيحا ومعلوم
انه لا سبيل لهم الى الاستغفار به واما اهل النار فلان استغفارهم لا يمنع الان يقبل البارئ
تعالى التوبة منهم ليكون لهم فائدة في فعلها ولا فائدة فيها الا ما ذكرناه من سقوط
العقاب في حقهم يؤدي الى اخراجهم وهو محال **واما** اهل الجنة فلا يمكن ان يجوز
ان يكثر الطاعات من بعضهم بان يوجدها حالا بعد حال مع طول المدة فيبلغ ثوابه
ثم يبلغ ثواب بعض الانبياء عليهم السلام اولا وهذا باطل بالاجماع **ومتى قيل**
المزيد يقع من اهل الجنة الشكر وهو واجب وقد حكى تعالى عنهم بقوله وقالوا
الحمد لله الذي اورثنا صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر
العاملين وقوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين **قلنا** الشكر يقع
منهم الا انهم غير مكلفين لانهم يفعلونه لشهوة قوية جعلها الله تعالى لهم كما يجب
اخذنا ان نتكلم في بعض الاحوال ولا يجر مشقة عليه في الكلام وحالهم نوع ما ذكرناه
في الشهوة فلم يصح كونهم مكلفين **فصل في الجنة والنار هل هما**

مخلوقتان ام لا اعلم ان الصحيح في هذا الباب ان جنة الخلد ونار الخلد مخلوقتان عن والى هذا ذهب الشيخ
ابو هاشم وكثير من المحصلين وذهب الشيخ ابو علي وآخرون الى انهما مخلوقتان والدليل قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وقد تقدم بيانه وقال تعالى في صفة الجنة اكلها دائم والدائم الذي
لا يجوز وجود انقطاع واذا صح ما قلناه ان العالم يفنى فلا بد من فنائها فان قيل اليس للآدم
آدم عليه السلام كان في الجنة ولهذا قال تعالى ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى قلنا الاكثر
جنة مخلوقة واما السابق فهو انها جنة الخلد وكذلك النار يجوز كونهما باقية الا انها تفنى

باب في خلود المؤمنين في الجنة وخلود الكفار

في النار قال اعلم ان مذهبنا في الوعد والوعيد ان من وعده الله تعالى بالجنة والنار من المؤمنين والعصاة
والكفار فهم صائرون اليها لا محالة ومخلدون فيها دائما لاجماع الامة على صحة هذه العقيدة والطريقة
ولانه معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله وغيره المهدية ويحرر من الوجه الاول
من الاستدلال ان الامة اجمعت على ذلك واجماعها حجة وانما قلنا ان الامة اجمعت على ذلك
فلانه معلوم ضرورة من احوالهم انهم يعتقدون دوام المؤمنين في الجنة وخلود الكفار في
النار ولم يسمع عن احد الخلاف فيما ذكرناه الا عن جهم والبطحي فانهما لا يقطعان بدوام
الثواب والعقاب او يقول جهم ان اهل الجنة يصيرون في النار بمنزلة دود الخل في الخل اما ثواب
بالنار وحكي عن قوم من الكرامية جواز خروج الكفار من النار وهذا من اسرار مذهبهم وحكي ان
لهم اسرارا كاسرار الباطنية لعنهم الله هذا من جملتها حكاه الشيخ ابو رشيد رحمه الله
وغيره وهؤلاء لا يعتد بهم في الاجماع لانهم كفار كما نوضحه وهم مغمورون بالجهل والبعد
فالاجماع سابق لحدوث مذهبهم فلا حكم لخلافهم لو كانوا اهلا لذلك وانما قلنا ان اجماع
الامة حجة فلما نوضحه ان شاء الله تعالى **الوجه الثاني** ان النبي صلى الله عليه وآله كان
يدين بذلك ويخبر به وهو لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا بالصدق وانما قلنا انه كان يدين
بذلك ويخبر به فلانه معلوم ضرورة من حاله ولهذا لم يختص العلم به فريق دون فريق بل علم
ذلك من حاله من اقر بنبوته ومن جحدها واشتهر عنه انه كان يدعو الى طاعة الله
والتمسك بما جاء به من عند ربه ويعد على موافقته الثواب الدائم ويحذر من خالفه بالعذاب
الدائم وانما قلنا انه لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا بالصدق فلان خلاف ذلك يبطل عصمته ونبوته

[illegible]

١٢

زوال الثقة بقوله وهذا يقدح في نبوته لانه اذا جاز عليه الكذب بطل الرجوع اليه في
كل حكم من الاحكام الواردة عنه لجواز كونه صدقا او باطلا وهذا ظاهر السقوط الوجه
الثالث ان العترة عليهم السلام اجمعت على هذا وهذا معلوم ضرورة من احوالهم واجماعهم حجة على
ما ياتي بيانه

باب في خلود الفساق في النار قال اعلم ان

من توعده الله تعالى بالنار من فساق اهل القبلة فهو صائر اليها ومخلد فيها دائما خلافا للمجبرة
واهل الارجاء والامامية لان الله تعالى توعد في كتابه الكريم كل عاص من فاجر وكل
مال الينا مطلقا على العموم بدخول النار والخلود فيها والخلف لا يجوز عليه تعالى واعلم
ان الكلام في هذه الجملة يقع في خمسة مواضع احدها ان في اللغة الفاظا موضوعة
للعموم والثاني انها اذا وردت في خطاب الله تعالى وجب حملها على ذلك الا لمانع والثالث
ان الوعيد شامل لكل عاص والرابع في حكاية المذهب وذكر الخلاف في خلود الفاسق
والخامس في ان الفساق يستحقون النار ويخلدون فيها والسادس في ايراد شبه المخالف
وابطاله **اما الموضع الاول** فاعلم ان الوجه الذي لاجله قدمناه على المقصود
من المسالة هو انه مبنى الادلة الدالة على خلود الفساق في النار عليه وقد اختلف الناس
في هذه المسالة ضروبا من الاختلاف فذهب شيوخنا الى ان في اللغة الفاظا
معتبرة بظاهرها لكثير من المعاني نحو الامر والنهي والخبر وغير ذلك وذهب الاشعري
الى انه ليس في اللغة لفظ مفيد لمعنى من المعاني وان الالفاظ انما تفيد ما تفيده بقرينة
ولولا القرينة لما عقل المعنى بالشام وذهب الجمهور من شيوخنا الى ان في اللغة الفاظا
معتبرة للعموم نحو قولنا من وما والرجال والمؤمنون وغير ذلك وذهب بعض المرجئة الى انه
ليس في اللغة لفظ معتبر للعموم بحال وانما يصلح للعموم نحو قولنا كل وجميع حقيقة في
الاستغراق وفي كل جمع دون الاستغراق نحو الثلاثة وغيرها وذهب بعضهم الى انه ليس في
اللغة لفظ يفيد العموم وانما يكون الخطاب عاما بالقصد وقالوا ان الالفاظ التي يدعى كونها
حقيقة في الاستغراق مجازية حقيقة في الخصوص ومنهم من يقول في هذه الالفاظ العامة
انها مشتركة بين الكل والبعض كما في الاسماء المشتركة نحو قولنا لون وجون وغير
ذلك ومنهم من يقول ان اللفظ يصلح استعماله في العموم ويصلح استعماله في الخصوص ولم يوضع
لواحد منهما وانما يعلم المراد به بقرينة ومنهم من اثبت اللفظ الموضوع للخصوص دون العموم

[illegible]

والدليل على صحة الاول وجوه احدها ان العموم معنى معقول لاهل اللغة والحاجة ماسة
الى العبارة عنه وكل من توفرت دواعيه الى امر مع سلامة الاحوال فانه يوجد لا محالة
وانما قلنا ان العموم معنى معقول لاهل اللغة فهو معلوم ضرورة اذ لا يعتريه الا المغفل
الساهل وهذا لا اشتباه في انه معقول لكل احد من اهل اللغة وانما قلنا ان الحاجة
ماسة الى العبارة عنه فلان احدنا قد يدعوه الداعي الى ان يخبر بخبر واحد عن اشياء كثيرة نحو
ان يخبر بانه راى الناس او اكرم الطوال ويريد ان يامر خادمه باكرام من دخل الدار ومعلوم
ان العاقل يعرف من نفسه انه يحتاج الى العبارة عما ذكرناه فثبت ان دواعيهم متوفرة الى فعله
الى ما ذكرناه وانما قلنا ان كل من توفرت دواعيه الى فعل مع سلامة الاحوال فانه
يوجد لا محالة فلانه لو لم يوجد والحال هذه لبطل كونه مقدورا له مريدا وصح ان
الاعصار قد تطاولت بهم مع انهم يعقلون هذا المعنى ويحتاجون الى التعبير عنه بعبارة
تخصه فيما الاجر مع ظهور السماء والارض وشدة الحاجة الى التعبير عنهما بعبارة ان لا
يوجد لاهل اللغة عبارة عنهما فكذلك الحال فيما ذكرناه . ويؤكد ما ذكرناه ان المعلوم
ضرورة من حالهم انهم وضعوا اسما لكل مسمى واحد نحو الشهد والخمر والاسد وغيرهما
مما لا يحصى في هذا الموضع . وانما اكثروا منها لتتسع لغتهم ويسهل عليهم استعمالها
نظما ونثرا لان ذلك قد يتاتى بكلمة دون اخرى فاذا كانت دواعيهم متوفرة الى اكثار اللغة
لما ذكرناه مع ان فيها ما لا يكفي لافادة هذا المعنى فكيف يجوز ان يغفلوا معنى وحاجتهم اليه
شديدة لم لا يضعوا له عبارة عنه بل الداعي اليه يجب ان يكون احرى واولى به **ومتى قيل**
ما انكرتم ان يستغنوا بتعديد الاشخاص واحدا واحدا عن وضع اسم يعمهم قلنا
هذا غير ممكن لانه يؤدي الى التطويل الذي يغني عنه القليل ومعلوم ان العاقل اذا امكنه
بلوغ غرضه بالامر اليسير فانه لا يتكلف الكثير وبعد فان الذي يشاهدهم ومن لم يرهم من بعض
الاخبار عن جميعهم قد لا يعرف اسماءهم ولا يحيط بصفاتهم المميزة لبعضهم من بعض
فلا بد له من امر يتوصل به الى غرضه من الاخبار عنهم على الجمع . **ومتى قيل** ان دليلكم
هذا مبني على ان اللغة حاصلة بالوضع حتى يصح ما بنيتم عليه من هذا المعنى الذي ذكرتموه
وعقلوه واما اذا كانت اللغة حاصلة بالتوقيف فانه لا وجه لما ذكرتموه
قلنا لو سلمنا كونها بالتوقيف لوجب ان يضعوا على ما ذكرناه لشدة حاجتهم اليه

فاذا لم يجدوه فيما حصل بالتوقيف لوجب ان يضعوا عليه ما ذكرناه لشدة توفر دواعيهم
الى وضعه وهذا ظاهر وبعد فان الصحيح ان اللغة حاصلة بالمواضعة على
ما قدمناه فثبت بهذه الجملة انه لا بد من وضع ما يفيد العموم في اللغة
وهذا يدل على صحة ما قلناه على الجملة دون التفصيل . **الوجه الثاني**
ان المعلوم ضرورة ان من قال لم ار رجلا يناقضه وينافيه قوله رايت رجلا وهو
لا يناقضه الا بان ينفي جميع ما اثبته فلو كان الاول يقتضي الا ينفي الرؤية عن واحد
لم يناقضه قوله رايت رجلا لانه يجوز اجتماعهما على انه راى واحدا ولم ير واحدا
ثانيا فلما علمنا انه يعد كاذبا عند اهل اللغة اذا قال لم ار احدا ثم قال رايت رجلا
دلنا هذا على ان الخطاب الاول يقتضي الاستغراق وان الثاني ينافي ما اثبته كان تكذيبا . الوجه
الثالث ان الواحد منا اذا قال من دخل داري اكرمته صح ان يستثني منه من شاء وصحة الا
ستثناء تدل على الاستغراق **وانما قلنا** انه يصح ان يستثني منه فلانه معلوم ضرورة انه يجوز
ان يقول الا زيدا او عمرا او بني تميم ونحو ذلك ولا يعد باستثنائه هذا خارجا عن لغة العرب وانما
قلنا ان صحة الاستثناء تدل على الاستغراق فلان معنى الاستثناء اخراج بعض ما تناوله الخطاب ولولا
انه كان يجب ان يدخل تحت الخطاب لولا الاستثناء لما صح اخراجه منه ولهذا لا يصح ان يستثنى
منه البغال والحمير وارواح الا لانهم غير داخلين تحت العموم **ومتى قيل** ان حسن الاستثناء انما
لانه عندكم ان الخطاب عام في كل عاقل وهم داخلون تحته استثناؤهم قلنا ان ومنه الحال
نصت بخروجهم عن الخطاب لئن احدنا يعلم من نفسه انه لا يقصد هذا الخطاب على وجه من الوجوه
ولعلم بان الخطاب لا يتناول الا العقلاء ومن ليس بعاقل فلذلك لم يصح استثناؤهم **ومتى**
قيل فلم لا يصح استثناء الملائكة عليهم السلام **قلنا** لانه لا يتبين الحال بحكم ايضا ويصح ان احدنا
لا ياتي منه اكرامهم بما يكرم به من دخل الدار ولهذا الماضي منه فيما اكرامهم جاز ان يدخلهم في خطابهم
فانه تعالى لو امر عصاة بعلمه في النار الا ان يكون قد صح هذا الاستثناء . فاذا استثنى من الحال
بعض احوالهم لم يكن استثناؤهم وهو بخلاف ما قدمناه . **ومتى قيل** ما انكرتم ان لا يكون حق
الاستثناء ان يخرج ما يجب دخوله تحت الخطاب وانما يخرج ما يصح دخوله فيه وكذلك نقول انه يصح دخول
زيد وعمرو في قوله من دخل داري اكرمته الا انا لا نقول انه يجب دخولهم تحت خطابه وانهم مرادون
من قائله ونحو دخولهم تحت الخطاب لقطعنا انه للعموم **قلنا** هذا فاسد من وجوه احدها
انه كان يجب ان يصح قول القائل رايت رجالا الا زيدا لانه يصح دخول زيد تحت قوله رايت رجالا

لكان يجب كونه استثناء حقيقة عند أهل اللغة وأن يستحسنه مثل قول القائل رأيت الرجال
إلا زيدا ومعلوم أن أهل اللغة يقولون إن قول القائل رأيت الرجال إلا زيدا استثناء حقيقة
خلاف قوله رأيت رجالا إلا زيدا فإنه عندهم ليس بحقيقة بل معناه عندهم رأيت رجالا ليس زيد
معهم **وثالثها** أنه يبطل بالاستثناء من ألفاظ العدد فإن قول القائل علي لزيد عشرة إلا درهما
يخرج الدرهم عما لولاه لوجب دخوله تحت الخطاب فلو كان الاستثناء لا يخرج إلا ما صح لما
وجب أن يساوي قوله عشرة هذا الدرهم عما يصلح الوجوب لولا الاستثناء ومعلوم خلافه عند أهل
اللغة وبالجملة إنهم يقولون إن الاستثناء أخرج بعض من كل فلولا أن هذا البعض داخل تحت الكل
لا الصالح ما ذكروه ومعلوم خلافه **ورابعها** أنه كان يجب أن يقول القائل
أكرم رجالا إلا زيدا لأن اسم رجل يصح تناوله لزيد فيكون قد خرج بالاستثناء ما صح دخوله ومعلوم
أنه لا يحسن الاستثناء فعلمنا بما قلناه من أن الخطاب للاستغراق **الوجه الرابع** أنه
يدرس أن يفيد عند أهل اللغة إذا دخلت في الخطاب بل لكل أنها إذا وقعت عندهم أسماء الألفاظ تقتضي
وإذا كانت مفيدة فلا يخلو إما أن تفيد ما تفيده حقيقة أو مجازا ومحال أن تكون مجازا لأن المجاز الذي
كونها مجازا فيهم مفقود وذلك لأن المجاز لا يفهم المراد به إلا بقرينة ومعلوم أن المراد يفهم بها من دون
قرينة وإذا كانت حقيقة فلا يخلو إما أن تكون حقيقة في العقلاء أو في غيرهم ومحال كونها حقيقة
في غيرهم لأن المنزل يقتضي كونها حقيقة فيهم أكثر ولهذا لا يخطر ببال السامع أنه أراد بها الجماد
وما أشبهها من البهائم وإذا كانت حقيقة في العقلاء فلا يخلو إما أن تكون حقيقة في جميعهم
أو تكون حقيقة في بعضهم فقط أو تكون حقيقة في البعض وفي الجميع والأول ذكرنا ومحال أن تكون
حقيقة في بعضهم لأنه كان يجب إذا كان عند الإنسان بنو تميم ثم قال له قائل من عندك من بني
تميم أن لا يحسن منه أن يعد زيدا وعمرا وأحدا واحدا لأنه يكون قد أجابه عما سأله وعما لم يسأله وأن
يجري في قبح إجابته والصورة ما ذكرناه مجرى أن يقول له عندي الحمير والبغال لمن كان
قد سأله السؤال الذي ذكرناه الآخر في أنه لا يستحسن إلا ما أجيب عنه ومعلوم ضرورة أنه يقبح الجواب
من ذكر الحمير والبغال ولا يقبح منه تعداد بني تميم قبل أن قوله من عندك لم يتناول البعض
فقط ولتعين يكون يجب أن يتناول العقلاء من بعضهم دون بعض فيحسن أن يقول الكلمة ومحال
أن يكون حقيقة في البعض وفي الجميع حتى يكون مشتركا لأنه كان يجب أن لا يحسن

الجواب بتعداد أشخاص بني تميم والصورة ما قلناه لأنه يكون المجيب قد أجاب عما سئل وعما لم
يسأل عنه ومعلوم خلافه ولهذا فكان يجب أن يقول له إذا قال من عندك أتعني العرب
تسألني أم عن العجم فإذا قال عن العرب قال أعن ربيعة أم مضر ثم كذلك إلى الآحاد ويقول أتعني تميما
تسألني أم عن ربيعة إلى نحو ذلك لأن هذا صورة الجواب عن السؤال المشترك ومعلوم خلافه
وعلى أن لفظه من حقيقة في الجميع **الوجه الخامس** أنه يحسن من أحدنا أن يؤكد
العموم كقوله رأيت القوم أجمعين وأكرمت القوم ومعلوم أن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد
فإذا كان الخطاب مشتركا وجب في تأكيده أن يكون كذلك فيلزم أن يكون قد قصد بتأكيد
الالتباس لأنه قد بان أن العموم لفظ مشترك ويقولنا كل وجميع لفظ مشترك وكل من رأى
أن لفظة عامة واحدة فإن الآخر فيها يفيد ما يفيد الأول فإذا كان كلامه الأول يفيد الالتباس
كان الثاني أيضا كذلك فيحصل الالتباس والحال هذه وجرى ذلك مجرى قول القائل رأيت
سفعا أو يقول رأيت إما الحمرة وإما البياض فكما أن الملبس يزداد بهذا الخطاب
التباسا بما يجري فيه ومعلوم ضرورة أن أهل اللغة يقصدون بهذا التأكيد البيان والإيضاح
دون اللبس **الوجه السادس** أن أهل اللغة فصلوا بين تأكيد العموم وتأكيد الخصوص
فقالوا في تأكيد العموم رأيت القوم أجمعين وكلهم وما أشبه ذلك وقالوا في الخصوص رأيت
زيدا نفسه والرجل عينه فلو كان الأمر كما ذهبوا إليه من استعمال العموم في الخصوص
لجاز أن يقولوا رأيت زيدا أجمعين وعمرا كلهم ومعلوم ضرورة خلافه وهذا يقتضي أن كل
واحد منهما عندهم لا يقتضي إلا العموم **الوجه السابع** أنهم فرقوا بين العموم والخصوص
وقالوا يخرج هذا اللفظ العموم ويخرج هذا اللفظ الخصوص كما قالوا يخرج هذا اللفظ
الأمر ويخرج هذا اللفظ النهي ولهذا فإنهم يعلمون ضرورة الفرق بين قول القائل رأيت رجلا أو
قوله رأيت الرجال ولتبين أن الأول لا يشعر بعموم وأن الثاني يشعر بالكثير
منها **فصل** ومن جملة ما يفيد العموم اسم الجمع إذا دخل عليه الألف واللام نحو
قولنا الناس والمشركون وهذا مذهب الشيخ أبي علي وأبي الحسن البصري وهو اختيار شيخنا أبي
محمد الحسن بن أحمد الرصاص رضي الله عنه وذهب بعضهم إلى أنه لا يفيد العموم

استغراق

والذي يدل على الاول انه يصح تاكيده بما يؤكد سائر العمومات به فلولا انه يقتضي الا
والا لم يصح ذلك فيه كما لا يصح تاكيد الخصوص بكل وجميع ومعلوم ضرورة انه يحسن
ان يقول القائل اكرم القوم كلهم ورايت الرجال اجمعين وبعد فانه يصح في لفظ الجمع
اذا كان معرى عن الالف واللام ان يستثنى منه فقط كما اذا قال رايت رجالا واكرمت
رجالا الا زيدا ان يفيد دخول الالف واللام فائدة لا تحصل لولاهما **فان قيل** انهما يفيدان
تعريف العهد قلنا فان لم يكن هاهنا عهد وجب ان يفيد الاستغراق والا بطلت فائدة
دخولهما في الخطاب وبعد فانه يصح في لفظ الجمع الاستثناء نحو قول القائل اكرم القوم الا زيدا
وضربت الرجال الا عمرا وقد بينا ان صحة الاستثناء دليل على الاستغراق فصح انه يفيد العموم فصل

فان قيل ما قولكم في لفظ الجنس المفرد اذا دخل عليه الالف واللام **قلنا**
فيه قد ذهب ابو علي الى انه للاستغراق وذهب ابو هاشم الى انه لا يقتضي الاستغراق وهو
اختيار الشيخ ابي الحسين البصري رحمه الله والدليل على ذلك انه لو افاد الاستغراق لجمعه لصح
ان يؤكد بكل وجميع كما يؤكد بهما الفاظ الجمع المعرفة فكان يحسن ان يقول اكرم
الانسان كلهم ورايت الرجل اجمعين لان التاكيد يجب مطابقته للمؤكد في عمومه وخصوصه
ومعلوم انه لا يحسن ما ذكرناه من تاكيد الرجل والانسان بكل واجمعين **فان قيل**
الستم قد قلتم انه يصح منه الاستثناء ولهذا قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فاستثنى
المؤمنين من الانسان وعندكم ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته
قلنا هذا مجاز لانه لا يطرد فلو كان حقيقة لوجب اطراده عند اهل اللغة كما في
قول القائل رايت القوم كلهم ومعلوم انه لا يطرد وبعد فلو كان مستغرقا لجاز ان يعقل
من قول القائل اكرمت الانسان الجمع على الحد الذي يعقل اذا قال اكرمت الناس ومعلوم
خلافه **فان قيل** اليس قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا
من الله وقوله والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومعلوم
عموم ذلك بكل سارق وزان وسارقة وزانية فهلا دل ذلك على انه يقتضي الاستغراق
كما ذهب اليه ابو علي **قلنا** قد بطل كونه مقتضيا للاستغراق بما ذكرناه اولا فليس
يمتنع ان يراد به الجمع لدليل دل على ذلك وقد اجمعت الامة على تناوله لكل سارق

يقتضيانه لمكان هذه الدلالة وما اشبهها فثبت ان اسم الجنس لا يقتضي الاستغراق وقد تعلق
من نفى العموم بشبهات نذكر منها طرفا من ذلك قولهم لو كان في اللغة لفظ موضوع للعموم
لعلم عند الادراك كما علم الخصوص عند الادراك ومعلوم خلافه يوضحه ان العموم لا
يخلو اما ان يعلم ضرورة او بدلالة ومحال ان يعلم ضرورة لاختلاف العقلاء فيه وان علم بدلالة
فتلك الدلالة لا تخلو اما ان تكون لغوية او شرعية او عقلية وبطل كونها شرعية لان الخصم
يدعون معرفة العموم من جهة اللغة وبطل كونها عقلية لان العقل لا مجال له في معرفة
كون اللفظ عاما ولا يجوز ان تكون لغوية لانها اما ان تكون عموما او خصوصا فيؤدي الى ما
لا غاية له وهو محال **والجواب** اما قولهم انه كان يجب ان يعلم عند الادراك كما
علم الخصوص فانا لا نقول ان الادراك يتناوله على صفة العموم ولا على صفة الخصوص لانه
المدرك يتناوله الادراك على اخص اوصافه على ما نعرفه وكونه عاما او خاصا انما هو
بالمواضعة لا غير اما نقول انه يجوز ان يقع الاضطرار الى قصده بالخصوص واما العموم
فانه اذا لم يقع العلم به ضرورة فانا نعلمه بدلالة لغوية وذلك انا نستدل ببعض كلامهم
على بعض فنقول قد ذكروا ان الاستثناء اخراج بعض من كل وقد علمنا ضرورة منهم انهم يوردون
الاستثناء في الالفاظ العامة فيقولون من دخل داري اكرمته الا زيدا ومن لقيني ضربته الا
عمرا فاذا كانوا يستثنون من هذا الخطاب مع ان الاستثناء عندهم موضوع لاخراج بعض من
كل ثبت كون الخطاب عاما ويجري ذلك مجرى ما نقوله في التفرقة بين الحقيقة والمجاز فان
قائلا لو قال لنا هل تعلمون المجاز ضرورة او بدلالة فان كان ضرورة لم يختلف العقلاء فيه
وان كان بدلالة فلا يخلو من كونها لغوية ثم لا بد ان تكون حقيقة او مجازا فيؤدي الى التسلسل
لما ساغ فكان الجواب عن ذلك انا نقول نحن نستدل ببعض كلامهم على بعض فانا علمنا انهم
يطلقون الحقيقة في معناها ويحملون كلام المتكلم بها على معنى معين من دون قرينة تقترن
به بخلاف المجاز فانهم لا يعلمون المراد به الا بقرينة تقترن به ولهذا لو اراد المتكلم خطابه
ولم تقترن به قرينة نسب الى الالغاز والتعمية لانه لم يستعمل لفظه على الحد الذي وضعوها
له كذلك هاهنا فيما نحن فيه من العموم والخصوص **شبهة اخرى قالوا**

لو كان العموم مستغرقا لما حسن تاكيده وفي علمنا حسن التاكيد دلالة على انه لا استغراق
والجواب ان من قال بالاستغراق فانه يلزمه قبح التاكيد لان التاكيد من المؤكد فوقه
ويطابقه فاذا كان المؤكد مشتركا كان المؤكد به كذلك ايضا فيتاكد الالتباس
وهذا يكون قبيحا لانه يجري مجرى قول القايل رايت شفعا ثم يؤكد بقوله اما الشافع واما
الحمرة ولا شبهة في قبح ما هذا حاله عند العقلا وبعد فان التاكيد وارد في الفاظ
الخصوص ولهذا يقول القايل جاني زيد نفسه ورايت عمرا بعينه فاذا جاز ورود التاكيد في الخصوص
جاز في العموم ايضا وبعد فانه يحسن التاكيد في الفاظ العدد نحو قولهم مايه واحده
والف كامله قال الله تعالى تلك عشرة كاملة ودل على ان التاكيد فوايد لا يحصل مع فقده فلم
يكن قبيحا وذلك ان المتكلم ان كان حكيما فانه متى كان العلم عند المكلف بما يريد بالخطاب
ولهذا اورد الله تعالى الادلة على المدلول الواحد وان كان هو حكيم يجوز التاكيد اظهر لبيان
مراده مطلوب عند الابتدا فيجوز ان يؤكد خطابه حتى يكون معلوما ولهذا مذكور في السامع
عليه السهو او لان خطابه حتى مراده فانواع التاكيد فهو لعنه ما يوجه **شبهه**
اخرى قالوا قد ثبت انه يحسن الاستفهام عند ايراد الالفاظ التي يدعونها عامة ولهذا
لو قال اكرمت الطوال حسن ان يقال اكرمت الطوال كلهم فحسن الاستفهام يدل على انه
لم يرد بخطابه الاول العموم ولاجل الاستفهام في هذه الحالة **والجواب** ان هذا
ينتقض بالالفاظ الخاصة فانه يحسن الاستفهام فيها ولهذا انا لو قال جاني زيد نفسه حسن
ان يقال اجاك زيد نفسه فاذا حسن الاستفهام فيها فكذلك في الالفاظ العامة و
الوجه في ذلك ان السامع يجوز ان يسهو المتكلم في خطابه فيستفهمه عند الالتباس ليزول
ما جوزه من السهو واذا فرضنا انه علم ضرورة ان مراده العموم لجلي الحالة فانه لا يحسن الا
ستفهام ولهذا لو كرر العموم واكده لما حسن استفهامه بل يكون قبيحا عند العقلا ولهذا
لو قال السيد لعبده اكرم من دخل داري وكرر ذلك عليه حالا بعد حال فانه لا يحسن
منه عند العقلا ان يستفهم ويقول اكرم من دخل داري بل يكون سفها له قبيحا عند العقلا
ويستحق الذم على استفهامه والحال ما ذكرناه **شبهه اخرى** قالوا لو كان
اللفظ مقصورا للاستغراق لما حسن منه الاستثنا لانه يكون نقضا ورجوعا عن اول

الخطاب لان اوله يقتضي الاستغراق فما يليه من الاستثنا يبطل ان يراد به الاستغراق وهذا هو معنى
المناقضة **والجواب** ان هذا يبطل بالاستثنا من الفاظ العدد فانه يحسن عند اهل اللغة
ان يقول القايل على لزيد عشرة الا درهما فلو كان الاستثنا نقضا اذا ورد عقيب الالفاظ العامة
لكان نقضا ايضا ها هنا لانه يمنع من حمل اول الكلام على ظاهره ومعلوم ضرورة انه لا يعد
عند اهل اللغة في حد المناقضة ولهذا نعلم من هذا الاقرار وجوب تسعة فقط فلو كان الا
ستثنا نقضا لوجب عليه تامه ولم يكن لاستثنائه هذا الحكم كما لا حكم له اذا قال على عشرة
الا عشرة بل يعد هذا الثاني مناقضة ثم يقال لهم ما معنى قولكم ان الاستثنا نقض ورجوع ان تريدون
بذلك انه اخرج بعض ما اقتضاه الخطاب من تناوله فهذا مذهبنا الا انا لا نطلقه لانه يوهم
الخطا وهو انه قصد دخول ما استثناه تحت خطابه الاول ثم اخرجه ومعلوم انه لم يقصده اولا
او تريدون انه اورد العام ثم اورد ما خصه على حد لولا التخصيص لقضينا بعمومه فهذا صحيح لكن
غايته ما في ذلك ان يكون مجازا لانه استعمل اللفظ في غير ما وضع له وهذا لا يعد نقضا
عند اهل اللغة **شبهه قالوا** قد ثبت ان العموم يصح استعماله في الخصوص ولهذا
يجوز ان يقول الملك قتلنا وظاهره الجمع وان اراد به نفسه وقلنا في قوله تعالى وهم راكعون
ان المراد بذلك امير المومنين عليه السلام على الخصوص فاذا ثبت انه يستعمل في الخصوص لم
يكن حقيقة في العموم او يقولون اذا كانت تستعمل فيهما على سوا كانت حقيقة مشتركة
كما في قولنا لون فانه لما صلح لان يراد به السواد والبياض كان مشتركا **والجواب** انه لا
يمتنع ان يكون حقيقة فيما يقتضي الاستغراق ثم يستعمل في الخصوص بطريقة المجاز اذ لا يمتنع
ان يكون اللفظ حقيقة في معنى ثم يستعمل في غيره بطريقة المجاز ولهذا فان قولنا اسد حقيقة
في السبع المخصوص ثم لم يمنع ذلك من استعماله في الرجل الشجاع بطريقة المجاز ولم يجب ان يكون
حقيقة في هذا المعنى وقولهم ان العموم يكون مشتركا غير صحيح لان اللفظ انما يكون مشتركا
بين المعنيين اذا كان يستعمل فيهما على سوا فاما اذا كان يطرد في احدهما ويكثر استعماله
فيه دون الاخر فانه لا يكون حقيقة مشتركة ولهذا لم يكن قولنا اسد من الالفاظ المشتركة
بين الشجاع والحيوان المخصوص لما لم يكن استعماله في الرجل الشجاع على حد استعماله في السبع
المخصوص بل كان استعماله في الثاني دون الاول ويفهم المراد به من دون قرينة في السبع ولا يفهم

المراد به في الرجل الابقونسه فلهذا لم يصح جعله مشتركا بخلاف قولنا لون فانه لما استعمل
في الالوان على حد واحد كان حقيقة مشتركة بين ... وصوحا ان حكم الجمعة المشتركة
انها اذا اطلقت لم يسبق الى فهم السامع بعض معانيها دون بعض ولهذا لو قال رايت لونا
فانه لا يفهم منه السواد دون غيره بل كل واحد منها يجوز ان يكون مرادا له ولا كذلك اذا قال
رايت اسدا ولا قرينة فانه لا يسبق الفهم منه الا من السبع المخصوص والرجل الشجاع فدل على
انه غير مشترك فيهما **وأما الموضع الثاني** وهو انها اذا وردت الالفاظ العا(مة)
في خطاب الله تعالى وجب حملها على ذلك الا لمانع والذي يدل على ذلك انها اذا حملت على
نوادرها اللغوية كانت قد حملت على معان صحيحة وقد علمنا انه تعالى انزل القران بلغة
العرب فيجب ان يقصد به ما قصدوه والا كان ملغزا معميا في خطابه وهذا يوجب كونه قبيحا
والله تعالى لا يفعل القبيح ولهذا ابطلنا قول من يقول من المرجئة ما ثبت شروطا مضمرة في الخبر
ونعيد فلو جاز ثبوت شروط في الخبر لا يدل عليها الظاهر ولا دليل سواه لجاز مثله
في الامر والنهي لانه لا فرق بين خطاب وخطاب وهذا يؤدي الى ان لا يثق المكلف بالاوامر
والنواهي بل العمل بمقتضاها لتجويز ان يكون موقوفة على شروط لا ينبئ عنها الظاهر **ومتى
قيل** ان الفرق بين الامر والنهي وبين الخبر ظاهر فان علينا تكليفا فيهما بخلاف الخبر
فانه لا تكليف علينا في حمله على مقتضاه لانه لا يتعين فعلي التجويز فلم يؤد الى تكليف ما
لا نعلم **قلنا** ان الخبر كالامر والنهي في انه فعل ايضا وهو الاعتقاد فاذا كلفه
الباري تعالى ان نحمل خطابه على ما ذكرنا فاما ان يكلفه حمله على ظاهره او لا على ظاهره
والاول يكون معه مغريا باعتقاد الجهل لانه تعالى لم يرد الظاهر عند المخالف واذا كلفه
به كان قد كلفه بفعل الجهل وهذا قبيح والثاني يؤدي الى تكليف ما لا يعلم لانه لا طريق له
الى اثبات هذا الشرط ونعيد فلو جاز اثبات شرط في بعض الاخبار لجاز في بعض اخر
مؤدي الى ان يكون شرط في وعد اهل الجنة ايضا وهذا يؤدي الى ما قلناه من تكليف ما لا يعلم
ومتى قيل ان وعد اهل الجنة بخلاف وعيد اهل الصلاة فانه يعلم ضرورة من دين النبي صلى
الله عليه وآله ان وعدهم على ظاهره بخلاف الوعيد **قلنا** فلا بد من طريق به عرف
رسول الله صلى الله عليه وآله مراد الله تعالى في الوعد فاما ان يكون ضرورية او استدلالية

نعلم
وباطل ان يكون ضرورية لان الاضطرار الى قصد الغير تعالى مع بقاء التكليف محال لانه لا
ضرورة فقضينا بان لا نعلم ضرورة اولى واحرى وان علم ذلك استدلالا فلا طريق له الى نفس
الخطاب واذا كان يجوز ثبوت الشرط فيه امتنع العلم به الا بالعلم بذلك الشرط **ومتى
قيل** الشرع عندكم ان عمومات الوعد والوعيد مشروطة بشروط لا ينبئ عنها الظاهر
لانكم تقولون ان الوعد مشروط بان لا يكون مرتكب الكبيرة والوعيد مشروط بان لا يتوب او يكون
له ثواب اكثر من عقابه فهلا جاز لنا ان نثبت شروطا في الوعيد ايضا **قلنا** ولا سواء فانا لا
نثبت شروطا مضمرة لم يدل عليها دلالة بل انما قضينا بما دل عليه العقل وما دل عليه العقل فانه
في حكم المذكور مع الخطاب ولهذا فان قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لما اقتضى
ظاهرها دخول من لا عقل له وكان العقل قد قضى بكون العقل شرطا في التكليف صار ما
قضى به العقل في حكم المذكور ولا كذلك الشروط التي اثبتها المخالف فانها لم يدل عليها دلالة
فلم يجز اثباتها لانه يؤدي الى الجهالات **وأما الموضع الثالث** وهو ان الوعيد
شامل لكل عاص والذي يدل على ذلك ان الغرض بالوعيد ليس الا الزجر عن الاقدام على القبائح
واذا كان هذا هو الغرض وجب شموله لكل عاص يوضحه انه لا يخلوا اما ان يتناول جميعهم
العصاة كما نقوله او لا يتناول جميعهم بل يتناول بعضهم دون بعض فان يتناول بعضهم دون بعض
يجوز ان يتناول الكفار دون غيرهم فهو فاسد من وجوه احدها الاجماع الظاهر من اهل الا
عصار السابقة فانه لم يحك عن احد منهم انهم جعلوا الفساق غير مرادين بظواهر الوعيد والاجماع
احد الادلة وثانيها انه لو كان لا يتناول الا الكفار دون الفساق للزم ان يكونوا مغرين
بفعل القبيح لانهم قد قطعوا على خروجهم من آي الوعيد الموجبة للزجر وعلموا انه لا مضرة عليهم
في فعل القبيح ومعلوم ان الاغراء بالقبيح قبيح **وثالثها** ان الوعيد الوارد في القران لا يخرج
عن طريقين احدهما وارد بذكر الفعل والثاني وارد بذكر الفاعل فالاول نحو قوله ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده وقوله ومن يعمل سوءا يجز به وقوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا
كبيرا وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وهذا يتناول الكافر والفاسق وغيرهما والثاني نحو قوله
وان الفجار لفي جحيم وقوله ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون ولم يفرق بين فاجر وفاجر ومجرم ومجرم
فيجب عموم ذلك لكل عاص ومن الحجة ان التكليف عام لجميع المكلفين فيجب عموم

الزجر لم يكون اللطف قد عمهم لانه لا فرق في الوعيد الا الزجر عن القبائح فهي فيها وقد
تناولها التكليف بان يتركها المكلف ايضا وتناولها الوعيد **ومتى قيل** ان هذا الذي ذكر
يوجب ان يلزمكم دخول صاحب الصغيرة في اي الوعيد لان الله تعالى اذا كلفه تركها فلا بد
ان يزجره وكذلك فلا فرق بين ظلم وظلم فاذا كانت الصغيرة ظلما وجرما وتشبه
وسوا وجب دخولها في اي الوعيد بينه وصوحا ان القبائح عندكم على سوا في استحقاق العقاب
عليها ولا فرق بين كبيرة وصغيرة **فالجواب** انا نقضي بما ذكره السائل من عموم
الوعيد لصاحب الصغيرة والكبيرة الا انه وان كان عاما فانه يقف على شرط فان كانت
هاهنا طاعة ثوابها اعظم او توبة وقع عقاب الصغيرة مكفرا في جنب ذلك وكذلك
دخل هذا الشرط في صاحب الصغيرة يجري دخوله في حق صاحب الوعد فانه تعالى اذا وعد
المطيع الجنة ثم فرضنا انه تم الى طاعته معصية اعظم منها او ندما على طاعته فان
الثواب يكون محبطا فيهما لا يجب القضا بان صاحب هذه الطاعة من اهل الجنة لفقدها
هو شرط في حقه فكذلك صاحب الصغيرة لا يجب كونه من اهل العقاب وان دخل تحت اي
الوعيد وعلى هذا لم يدخل الكافر من اهل الجنة وان كان قد يطيع في بعض الافعال بفعل
بعض الطاعات نحو قضا الدين ورد الوديعة وغير ذلك **ومتى قيل** كيف يكون
صاحب الصغيرة يجوز اي الوعيد مع انها مغفورة مكفرة في جنب ثوابه فهلا
وجب كونه مغرا بفعلها كما قلتموه في حق الفاسق **قلنا** انه لا يعرفها بعينها
فيبقى خائفا من فعلها لتجويزه كونها كبيرة وانما كان مزيل الخوف لو عرفها بعينها
يكون مغرا بفعلها ولكن لا يعرفها على التعيين فهم قد فعلها واما علما اصلهم بعددهم
ان كل ما عدا الشرك اذا وقع ممن امن بالله ورسوله فانه معفو لا محالة فلزم الاغرا
في هذه الصورة لعلمه قطعا انه المصر عليه **ومتى قيل** فيلزم على ما ذكرتم ان
يكون النبي صلى الله عليه من اهل الوعيد وكذلك سائر المؤمنين لان كل واحد منهم موجود
عن فعل القبيح **قلنا** ان هذه اللفظة التي هي قولنا من اهل الوعيد يطلق على ثلثة
معان احدها انه عاص مستحق للعقاب وهذا هو الاشهر والسابق الى الفهم عند

اطلاقها وهذا المعنى مفقود في حق الرسول عليه والمؤمنين فلم يكن اطلاقه عليه
وثانيها انه يراد بهذه اللفظة انه يعمر معنا بها ولهذا قال الله وعيدي وقال النعمان
نفيت القول بالارجاء حتى يرى بعض الرجا من الجرائد واعطيهم الحق الا الخاعسا وعيدي
امر على الجبابرة **وثالثها** انه يراد بذلك انه مامور منهي موعد على فعل القبيح وهذا
المعنى عام للمكلفين ولهذا قال تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقال اذا لاذقناك ضعف الحيوة
وضعف الممات وقال لئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين وهذا
لا شبهة في انه وعيد الا انه مشروط بشرطه وقد اختلف العلما في هذا الوعد هل هو وعيد
بشرط او بصفة فذهب الشيخ ابو علي ان الوعد وعد بشرط وان الوعيد وعيد بشرط وذهب
ابو هاشم الى ان الوعيد لا يجوز دخول الشرط فيه وان كان الصحيح من مذهبه ان الخبر في الجملة
يجوز دخول الشرط فيه الا انه زان الوعيد له شبه بالنهي والزجر لانه يتضمن الكراهة
وعنده ان الارادة ما اشبه الامر وجعل الفصل بين الوعد والوعيد وبين الخبر المطلق بان قال
ان الخبر المطلق لا يجب في المخبر ان يريد المخبر عنه وانما يريد نفس الخبر بخلاف الامر فانه لا بد
ان يكون الامر مريدا لما تناوله وبنى ذلك على انه لا يجوز دخول الشرط في الارادة والكراهة ومنع
من دخول الشرط فيهما لوجودهما والموجود لا يصح بعد وجوده ان يكون مشروطا في وجوده
بشرط قال ولا يصح ان يشرط تعلقه بشرط لان تعلق الارادة انما يرجع اليها فدخول الشرط
يخرجها عن هذه الصفة كذلك حال الكراهة ولم يمر مثل ذلك في العلم قال لانه قد يصح
تعلقه بالشي على وجوه كثيرة فلم يمتنع دخول الشرط فيه بخلاف الارادة والكراهة
فانهما لا يتعلقان الا على طريقة مخصوصة نحو الحدوث وتابعه المتعلقة بالفاعل فلما
منع لما ذكرناه من دخول الشرط في الوعد والوعيد جعله واردا بصفة وقدر في الوعيد
عند ان الله تعالى توعد بان فعل المكلف من العقاب الدائم بالقتل المتعمد او بالسرقة او ما
اشبه ذلك فهذا معنى الصفة التي يريدها والى هذا ذهب ابو القسم الواسطي ومذهب
الشيخ ابي علي هو قول الجمهور من الشيوخ والدليل على ذلك ان الدلالة قد دلت على ان
التايب وصاحب الصغيرة لا يحسن عقابهما من جهة العقل فيجب ان يشترط به الخطاب

اي الوعد لا يدخله الشرط ويجوز ذلك في الامر والنهي
لا يجوز دخول الشرط فيه للعصمة

١

ولا كان طاعته اعظم من معاصيه
واذا طاف في هذا الشرط ما دل عليه العقل صح

كما قلناه في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان الفعل لابد ان يرجع عن شرط على انه لابد من
كون المكلف عاقلا صمنا ما دل عليه العقل الى هذه الايه فصار يوجه العباده موقوفا
على شرط وهو كونه عاقلا فكذلك ما نحن فيه ونضير نظير من قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ان لم يتب او كان اوفى ما ذكر من عدة شرين وصوحا
ان كل واحد من هذين لا من له حظ في ازاله العقاب كما ان الندم وكثرة المعاصي له
ما يمنع ازاله الثواب فيجب على هذا ان يجعل الوعد والوعيد مشروطين بما ذكرناه او ان
ان يكون واردا في المستحق وهو ان يقدر ان الله تعالى سيفعل المستحق من العقاب بالفاعل
على وجه الجمله لانه لا شبهه في زوال الاستحقاق باحد الامرين اللذين ذكرناهما
واما تفرقة ابي هاشم بين العلم والاراده فانه على سبيل العلم فان يتعدى في تعلقه
فانه لا يخرج عن ان يكون تعلقه لما يرجع اليه كما في الاراده والكراهه فلزم فيهما لزم
منه ولعبد فان الظاهر مع جواز اراده الشي بشرط والامر فهو موجود من
النفس الا ترى ان الوالد قد يامر المؤدب بالتاديب ويريده منه على شرط عصيان الولد وجد
من نفسه انه ما عنا بالامر الا هذه الحاله وانه لولاها لما اراده وكذلك فانه تعالى امر
المكلف بالسجود واراده منه بشرط ان يوقعه على وجه العباده وكره منه ايقاعه
عباده للصنم واباح تعالى من المراه عند نشوزها وكرهه مع الطاعه وكذلك الامام
نقيم الحد على الزاني عقوبه بشرط الاصرار الى غير ذلك فحل الامر محل العلم في جواز
دخول الشرط **ومتى قيل** وكيف يدخل الشرط في المعلوم وهو راجع الى الذات كما
قاله ابو هاشم **قلنا** الشرط على الحقيقه لا يدخل في تعلقها وانما يدخل في المعلوم كما
في الشرط الداخل على العلم فانه انما يدخل على الحقيقه في المعلوم فاذا ثبت انه يجوز دخول
الشرط في تعلق الامر والاراده والنهي والكراهه وكذلك الحال في الوعد والوعيد
وتعلقهما بالمشروط **فان قيل** اليس عند ابي هاشم ان التائب لا يعاقب وكذلك من
طاعته اعظم ولا يثاب النادم ولا من معصيته اكبر وابو علي يقول انه لا يعاقب
من دون استحقاق فان الفرق بين المذهبين **قلنا** ذكر ابو عبد الله البصري ان الخلاف
بينهما يعود الى الاصل الذي بنيت عليه المسئله فعلى طريقه ابي هاشم لا يكون للاراده متعلق
ما لم يوجد الاستحقاق ولم يحصل الفعل على الصفه التي معها يستحق وابو علي يقول انها

معلقه سوا حصل الشرط او لم يحصل فانما تعلق بهذه الاراده التي يعلو على احد المذهبين
دون الاخرى للاراده التي بها يصير الخبر وعدا او وعيدا **ومتى قيل** فما الفرق بين مذهب
ابي هاشم وبين مذهب اهل الموافاه **قلنا** ان ابا هاشم يقول ان الله تعالى توعد على الفعل بان
يجازي عليه بالمستحق فان حصل الفعل على الوجه الذي استحق عليه العقاب وجب ان يكون
الوعيد متناولا لذلك العقاب واذا لم يكن بهذه المنزله فالخبر لا يتناوله وعلى مذهب
اهل الموافاه متناول لمن المعلوم من حاله انه يوافي بالمعصيه ولا متناول لمن المعلوم من حاله
انه لا يوافي فهكذا على مذهب اهل الموافاه ان من المعلوم من حاله انه لا يوافي بمعصيه
لا يحسن ذمه ولا اقامه الحد عليه حتى لو اخترمه عقيب المعصيه لكان لا يحسن معاقبته
من الله تعالى ولا يلزم على مذهب ابي هاشم من هذا **واما الموضع الرابع** وهو
في حكايه المذهب وذكر الخلاف في خلود الفساق وقد اختلف الناس في ذلك فذهب
الزيديه عموما والجمهور من المعتزله ومن ظاهر قولهم ان الفساق من هذه
الامه نحو قطاع الصلوه والطريق وتارك الزكوه وغيرها من اركان الدين متى ماتوا
مصرين على ذلك فانهم يستحقون النار ويخلدون فيها وذهب محمد بن شبيب الى ان الفاسق
يستحق على كبيرته عقابا دائما الا انه بالاخرة يجوز ان يعفو الله تعالى عنه ويجوز ان لا
يعفو واذا عفى عن البعض عفا عن الكل لان العفو عن البعض دون البعض يودي الى المحاباه
وهي لا تجوز على الله تعالى وذهب الخالدي الى ان الطاعه والمعصيه اذا اجتمعا فان
المعصيه لا يستحق عليها الا عقابا منقطعا لان الطاعه من ثوابها عقاب المعصيه من
الدوام الى الانقطاع ثم ان الله تعالى بالخيار في المنقطع ان شا اسقط وان شا استوفا فان استوفا
نقله بعد ذلك الى الجنه وذهب بعضهم الى ان من اتى بالشهادتين وصدق بقلبه فانه يعفر
له ذنوبه وهذا مذهب الكراميه ومقاتل بن سليمان ومنهم من قال ان الفاسق يستحق عليه
الا العقاب المنقطع والله تعالى مخير بين استيفائه واسقاطه وهذا مذهب اكثر
المرجيه وعلى الجمله فالخلاف في هذه المسئله يعود الى اقسام الاول قول من يقول ان
الفساق يخلدون في النار وانهم مستحقون لذلك والثاني قول من يقول انهم يستحقون ذلك
الا انه لا يفعل بهم لا محاله والثالث قول من يقول منهم انهم يدخلون النار الا انهم

يخرجون منها والرابع قول من يقول انه يجوز دخولهم ويجوز ان لا يدخلوا الا انهم اذا
دخلوا اخرجوا لا محالة منها ولا خلاف بين الاكثر من المرجئة انهم لا يخلدون في النار
ولا يكون المرجي مرجيا على الحقيقة الا اذا كان يجوز دخولهم وان لا يدخلوا فاما اذا قطع
على احدهما دون الاخر فليس بمرجي على الحقيقة لان الارجا هو الوقف والشك **واما**
الموضع الخامس وهو ان الفساق يستحقون النار ويخلدون فيها اعلم انه
يتعين ان يبين انهم يستحقون العقاب ثم يبين انه يفعل بهم على سبيل الدوام اما
استحقاقهم العقاب فالذي يدل على ذلك قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله فامر تعالى بقطعهما جزاء ونكالا وهذا يقتضي
استحقاقهما لانه تعالى لا يامر بالايلام الا وهو حسن وهذا يقتضي الاستحقاق وقال تعالى ان الذين
يرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واللعن
هو البعد من الخير وقوله لهم يقتضي الاستحقاق وقال تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله **ومتى قيل** كيف
يكون هذه الحدود مفعولة على وجه العقوبة ومعلوم انه يجب اقامتها على التائب مع انه
ليس من اهل العقوبة **قلنا** انها انما تقام عليه على وجه الامتحان فلهذا لا يجوز ايقاعها
به على وجه الاستخفاف والاهانة ولو خلينا وظاهر الايات فقضينا بانه لا يجوز فعلها
بالتائب لانها واردة بصفة لا يجوز ان يفعلها بالتائب عليها لان الفعل اذا ورد التعبد به على
صفة ثم كان يعلم انه لا يقع عليها لم يكن مفعولا بظاهر الخطاب الذي بينا وله
على تلك الصفة وانما المرجع في اقامة الحدود على التائب الى السنة فان النبي صلى
الله عليه واله اقام الحد على الغامدية بعد توبتها وكذلك ماعز **ويدل** على
ما قلناه من استحقاق الفساق العقوبة قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
وهذا يقتضي بطلان ثوابهم بما ارتكبوه لانه تعالى اخبر بان جزاهم ما ذكره والخزي عن
الاستحقاق وبعد فلا خلاف بين الامة في جواز لعن الفساق وذمهم والاستخفاف بهم
ووجوب معاداتهم فلولا انهم غير مستحقين لثواب طاعاتهم بعد فعلهم لهذه

المعاصي والا لما اجمعت الامة على لعنهم وذمهم لان الامة لا تكون مع ثواب صاحبه
دليله صاحب الصغيرة فانه لما لم يبطل ثوابه لم يحسن لعنه وذمه فثبت ان
الفساق يستحقون العقاب وان ثوابهم قد حبط بمعاصيهم **واما الذي يدل**
على انه يفعل بهم فعمومات الوعيد وهي كثيرة من ذلك قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ووجه الاستدلال بالاية ظاهر فانه
تعالى توعد من عصاه بالخلود في النار ولو لم يفعل ما توعد به تعالى لكان خبره كذبا والكذب
قبيح فلا يجوز ان يفعله تعالى **فان قيل** ما انكرتم ان تريدوا بالاية الكفار دون الفساق
قلنا الاية عامة لورودها بما يقتضي العموم وهو من وقد بينا انها من الفاظ العموم
واذا تناولت الاية جميع العصاة فلا خلاف ان الفساق عصاة فيجب تناولها لهم.
فان قيل ما انكرتم ان يكون المراد بها الكفار لانه تعالى قال عقيب ذلك حتى اذا راوا
ما يوعدون فسيعلمون من اضعف ناصرا واقل عددا وهذا انما يتصور في حق الكفار
قلنا ان الاية الاولى مستقلة بنفسها فيجب حملها على ظاهرها لانها غير محتاجة
الى ما يليها بدليل ان السامع يعقل معناها وان لم يخطر بباله ما بعدها فاذا تناولت الكفار
والفساق وجب حملها على الجميع وان كان في اخرها ذكر الكفار لان تخصيص اخر الكلام
لا يوجب تخصيص اوله يوضحه ان قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
فوجب ان يشمل البوائن والرجعيات على سواء ثم قوله بعد ذلك وبعولتهن احق بردهن
لا يتناول الا الرجعيات ثم لم يجب من ذلك ان يكون اول الاية مخصوصا ولا للرجعيات حتى لا
يستفاد منها كمية اعتداد البوائن فثبت ان تخصيص اخر الخطاب لا يوجب تخصيص اوله ولو
وجب من تخصيص اخر الخطاب تخصيص اوله لوجب من عموم اخر الخطاب عموم اوله
وكما ان هذا لا يجب كذلك ما نحن فيه يوضحه ان القائل اذا قال من دخل داري من بني تميم
اكرمته ثم قال ومن دخل داري من بني سعد الطوال اكرمته فانه لا يجب ان يكون
خطابه الاول محمولا على الطوال ومختصا بهم كما وجب في الثاني ذلك ولا علة الا ان
كل منهما مستقل بنفسه ومفيد تامة وان لم يعلم ما يليه **ويدل** على ما قلناه قوله
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا

ولا من تبوب ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا ثم
ووجه دلالة الآية ظاهر فانه تعالى توعد من اتى مع الله الها اخر او زنى
او قتل النفس بغير الحق بالخلود في النار فيجب ان يتناول ذلك كل زان وقاتل نفس محرمة
فان قيل ان الوعيد معلق بفاعل ذلك كله لانه قال ومن يفعل ذلك يلق اثاما ثم
قلنا لو حمل على ذلك اجمع لوجب ان لا يستحق الكافر العقاب على وجه الخلود الا
اذا ضم الى الكفر الزنا والقتل وهذا باطل بالاجماع فانه يخلد في النار وان لم يواقع ذلك
وبعد فانه لا خلاف ان الزاني متوعد بهذه الآية وكذلك القاتل فيجب ان يتناوله
الوعيد وبعد فلولا ان كل واحد من ذلك له حظ في استحقاق الخلود والا لما
ان يضم بعضه الى بعض كما لا يحسن ان يجمع في الوعيد بين شارب الماء المباح والكافر [illegible]
لما لاحظ له في ذلك ثم ومما يدل على صحة ما قلناه قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقد علمنا ان الفاسق قد احاطت به
خطيئته من قبل انه اذا وقع منه الزنا او السرقة اقيم عليه الحد على وجه الاستخفاف
والاهانة وقد صرح الله تعالى بكونها كذلك فقال تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذكم بهما رأفة في دين الله ثم قال وليشهد عذابهما
طائفة من المؤمنين فسماه عذابا وقال تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا نكالا من الله فوصفه بانه جزاء ونكال وهو لا يصح الا وقد احاطت به
خطاياه حتى احبطت ثوابه لان ثوابه لو كان باقيا لما صح ذلك وبعد فانه لا خلاف
انه يجوز لعنه وذمه فلولا كون ما جاء به محبطا لثوابه والا لما حسن ذلك كما لا يحسن
لعن صاحب الصغيرة ولا ذمه لان معصيته غير محبطة لثوابه فلما علمنا الفرق بين
الامرين قلنا ان الكبيرة قد احاطت بثوابه حتى احبطته فيجب ان يكون من اهل النار وان
يكون مخلدا فيها ثم ومتى قيل ان الآية لا يصح التعلق بها لانها على خلود
الفساق في النار لانها واردة في اليهود لانه تعالى حكى عنهم قولهم وقالوا لن تمسنا النار
الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على
الله ما لا تعلمون بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون فاذا ثبت انها واردة في اليهود فلا خلاف في خلودهم في النار ولا يكون
حجة فيما تناولت موضع الخلاف ثم والجواب ــــ انها وان وردت في اليهود

فانه لا يجب قصرها عليهم لان الخطاب اذا ورد على سبب فانه لا يجب قصره على سببه الا ان
يكون لفظه يتناول السبب فقط او لا يكون لفظا عاما مستقلا بنفسه فاما اذا كان
عاما فانه يستقل بنفسه فيجب حمله على عمومه لان الحجة هي نفس الخطاب دون السبب
فاذا كان الخطاب على صفة يتناول ما عدا السبب وجب حمله على ذلك الا من كان يصح ان
يستثنى من هذا الخطاب فلولا كونه مستغرقا والا لما وجب ذلك لانا قد بينا ان صحة
الاستثناء دليل على الاستغراق ولا شبهة ان هذا الاستثناء ممكن من هذا الخطاب لانه
بان يجوز ان يقول بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون الا زيدا او عمرا ونحوها ان آية القذف في كتاب الله تعالى وآية الظهار واللعان
وردت على اسباب ثم لم يجب قصرها على اسبابها لاتفاق لتناولها لنا ولما عدا سببها
فكذلك ما نحن فيه ثم فان قيل ان في الآية ما يقتضي قصرها على سببها لانه وصف الخطيئة
بانها محيطة بصاحبها وهذا لا يتصور الا فيمن لا طاعة له اصلا والفاسق بخلاف ذلك
فيجب حملها على الكافر قلنا انما ذكره السائل يقتضي خروج سبب الخطاب من ان يكون
مرادا بالآية لانها واردة في اليهود ومعلوم ان الطاعات قد يقع منهم نحو معرفة الله
تعالى وتوحيده وعدله والتصديق بنبوة موسى صلوات الله عليه وغيره من الانبياء صلوات الله
عليهم وكذلك كثير من الكفار يقع منهم الطاعات على ما تقدم بيانه ومع ذلك فانهم
يوصفون بان خطاياهم محيطة بهم وليس ذلك الا لكونها محبطة لما لهم من الثواب وهذا قائم في
الفاسق فانه قد احبط طاعاته بفسقه فيجب دخوله تحت الآية ثم ومتى قيل ان الآية
لا يصح التعلق بها لانها واردة بلفظ الاحاطة والاحاطة لا تصح الا في جواز الاجسام
لانها تعتبر الاحتواء عليها فيكون مجازا محضا والمجاز لا يصح التعلق به ومتى عدلنا بها
عن ظاهرها فليس حملها على معنى اولى من غيره مما لا يعتبر على ما ذكرتموه
قلنا انما ذكره السائل يمنع من تعلقها على خلود اليهود في النار فلا طريق انها مفيدة
لخلودهم فيها على ان ما قلتموه [illegible] ايضا لان كونها مجازا بالاضافة الى
اليهود كهو بالاضافة الى الفساق وغيرهم ولا شبهة ان المجاز يصح الاستدلال به مع
علم المراد به لانه يجري مع القرينة مجرى الحقيقة لان كل واحد منهم يعلم به ما اريد به
وان اختلفا فاحدهما يفيد بنفسه والثاني بواسطة والمراد باحاطة خطيئته به ان كثرت به
الى حد انها ابطلت ثوابه فصارت كالمحيطة به كما يقول السيد لعبده اذا بلغ بذنوبه

عظيمة احاطت به خطاياه والمراد انه فعل ما يستحق به العقوبة فصح ان الاية دالة
على خلود الفساق في النار **ويدل** على ذلك قوله تعالى ان المجرمين في عذاب
جهنم خالدون ووجه الاستدلال بهذه الاية انه تعالى اخبر ان المجرمين في عذاب
جهنم ولا شبهة ان الفاسق مجرم كما ان الكافر مجرم فيجب ان يدخل النار ويخلد فيها
ومتى قيل ما انكرتم ان يكون المراد بالاية الكفار **قلنا** انها واردة بما
يقتضي العموم لانا قد بينا ان اسم الجمع اذا دخله الالف واللام اقتضى الاستغراق
بدلالة انه يصح منه الاستثنا فيقول الا المجرم الفلاني ويكون استثناء حسنا باهرا ومتى
قيل الا ان ما بعدها يقتضي كونها واردة في الكفار لانه تعالى قال بعد ذلك ام يحسبون
انا لا نسمع سرهم ونجواهم وهذا لا يتصور الا في حق الكفار **قلنا** الاية التي استدل
بها لا تتعلق بما قبلها وما بعدها واستقلت بنفسها فلا يجب اذا اختص ما بعدها ان يكون مخصوصا
مع ان لفظها لفظ عموم فيجب حمله على ظاهره الا لمانع ولا مانع هاهنا
فان قيل انه لا يصح التمسك بهذه الاية لان ظاهرها يقتضي كونهم فيها في
الحال **قلنا** ان ظاهرها وان اقتضى ما ذكره السايل الا انا حملناه على المستقبل لعلمنا انه لا يصح
ان يحمل على ظاهره **فان قيل** ما انكرتم ان يكون لانه مفيد للاستحقاق وان
كان ذلك مجازا كما حملتموها على المستقبل وان اقتضى الحال وهو مجاز **قلنا**
ان قوله في عذاب جهنم خالدون لا يقتضي الاستحقاق وانما يقتضي كونهم فيها ولسنا نحمله
اذا عدلنا عن ظاهرها وكونهم فيها في الحال لدلالة ان نعدل عن كونهم فيها في المستقبل
لغير دلالة الا ترى ان قوله تعالى ان ربك ليحكم بينهم وان اقتضى ظاهره الحال لوروده بلفظه
الان الا انه يجب حمله على المستقبل لقرينة وهي قوله يوم القيامة ولا يحمل على نفي لحقيقة
الحكم بينهم وموضحا ان الكلام اذا عرض فيه مجازان احدهما اقرب والثاني ابعد فانه يجب حمله
على المجاز الاقرب دون الابعد لانه اقرب الى الافهام فاشبه الحقيقة العرفية والشرعية
اذا صح حمل الخطاب على كل واحدة منهما فانه يجب حمله على الشرعية لانها طارية
على العرفية فصارت اسبق الى الافهام وكذلك حال المجازين فاذا ثبت ذلك وعلمنا امتناع
حمل الاية على الحال وجب حملها على المستقبل على وجه يقتضي ايصال العقاب لا على وجه تقتضي
الاستحقاق فقط مزية وقد صح انه تعالى لو قال ادخلوا وعلمنا انه لا يصلي في الحال هذه
الصلوة الشرعية وانما دعوا انا لا نحمله على الدعا الذي هو مجاز اذا كان مصليا هذه

الصلوة الشرعية في المستقبل فكذلك ما نحن فيه اذا بطل ان يكونوا في العقاب في الحال وجب
ان يكونوا فيه في المستقبل **ويدل** على صحة ما قلناه قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا
فجزاوه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه فتوعد تعالى قاتل المومن متعمدا بالنار
ولم يفصل بين ان يكون القاتل كافرا او فاسقا فيجب في الفاسق اذا قتل المومن متعمدا ان يجازى
بالنار وان يخلد فيها **فان قيل** انه لا يصح التمسك بالاية لان ظاهرها يقتضي
كون الجزاء عقيب القتل لوروده بما يقتضي التعقيب وهو الفا لانها مفيدة للتعقيب عند اهل
اللغة **قلنا** انه اذا امتنع حملها على الحال لدلالة وجب حملها على المستقبل كما ان المخالف
يقول بانه يمتنع حملها على الكافر في الحال فيجب ان يحمل على الاستقبال فاي جواب اجاب به متى اورد عليه
ذلك في حق الكافر فهو جوابنا **فان قيل** ما انكرتم ان يكون تقدير الاية فجزاوه جهنم
ان جازاه وان حمل على ذلك وكان على طريقة التقدير لم يدل على ما رمتموه لان غرضكم تحقيق
العقاب **قلنا** هذا الذي ذكره السايل تقدير لا يشعر عنه الظاهر ولا يجوز القضا به الا
بدلالة ولا دلالة تقتضي اثباته فيجب نفيه والتمسك بظاهر الخطاب الذي لا يحتمل ان لو
جاز اثبات هذا الشرط لجاز اثبات شرط مضمر من سائر خطاب الله تعالى لا يشعر عنها الظاهر
وهذا يودي الى ان لا يصح التمسك بالظواهر في حكم من الاحكام وهذا محال وبعد فكان
يجب ان لا يصح التمسك بالاية في خلود الكافر في النار بقتل المومن ولا شبهة انه يصح الا
بها على خلود الكافر فكذلك حال الفاسق وبعد فانه تعالى عطف على ذلك ما يمنع من اثبات
هذا الشرط لانه قال وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وهذا يفيد الوقوع المحقق
دون التقدير الذي ذكره السايل **ويدل** على ذلك قوله عز وجل وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغايبين فاخبر تعالى ان الفجار في الجحيم وانهم لا يغيبون عنها وهذا يقتضي انهم
لا يخرجون من النار فلانه عامة في الكفار والفساق اذ لا خلاف في ان الفاسق فاجر **فان قيل**
ما انكرتم ان يكون المراد بها الكفار لان ما بعدها يقتضي ذلك وهو قوله تعالى ويل يوميذ
للمكذبين **قلنا** قد بينا ان الخطاب اذا استقل بنفسه في الافادة فانه لا يجوز ان يكون
حكمه حكم ما يليه من الخطاب حتى اذا اختص كان مخصوصا يوضحه ان قوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوا الذي بيده
عقدة النكاح عموم ثم تعالى ولا يمنع المطلقات من عقب ذلك بما يقتضي التخصيص وهو من نوع منه

نفي منه العفو وليس الأمر كذلك في البالغات المالكات لأمرهن بهم لم يجب من تخصيص آخر
الآية تخصيص أوليها وكذلك ما أخرجه بل ما يجب فيه العبد من تصور التي ميّص لسان من
الكلام واستقلال الجملة الأولى بنفسها **فإن قيل** كيف يصح الاستدلال بهذه
الآية مع أنها تقتضي كونهم في النار في الحال ونشهد بخلاف ذلك **قلنا** أكثر ما
في ذلك أن يكون مجاز الخروج أو فات الدنيا منها فإذا تأولت أوقات الآخرة وجب
إفادتها لذلك لا سيما وقد قال تعالى يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فعلمنا أن المراد
به المستقبل ويكون مجازا حسنا أفاد في كونهم فيها في الحال إلا أنا عدلنا عن الظاهر
للدلالة ولا دلالة على خروج المستقبل من الحال على ما تقدم من نظائره **ومتى قيل** إنه لا
يصح لكم التمسك بظاهر هذه الآيات لوجوه منها أنها متناولة لصاحب الكبيرة
لأنه ممن عصى وممن ارتكب الفجور فيجب دخوله في الآية على منع ما ذكرتموه من
العموم وهذا ليس من مذهبكم وإذا جاز لكم إخراجه مع تناول الآية له جاز لنا إخراجه
أيضا ومنها أنها واردة بما يقتضي دخول صاحب الصغيرة لأنه قد عصى بها وعندكم أنه
ليس من أهل النار ومنها أن هذه الآيات وإن تناولت الفساق فقد تناولهم أيضا آيات الوعد
نحو قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم
جنات عدن إلى غير ذلك فإذا تناولته آيات الوعد كما تناولته آيات الوعيد لم يكن بأن يدخل
في عموم الوعيد أولى من أن يدخل في عموم الوعد فيجب الوقف في ذلك وهذا هو القول بالإرجاء
الذي يأتونه **والجواب** عن ذلك أن التائب وصاحب الصغيرة فإن كان من أهل الآيات
وإن كانت متناولة لهم إلا أنا أخرجناهم من العموم بدلالة عقلية وسمعية لأن العقل
قد دل على أنه لا يحسن عقاب التائب ولا صاحب الصغيرة كما قدمناه وكذلك السمع أيضا
على ما نبينه فالآيات وإن تناولتهم إلا أنا أخرجناهم بطريقة التخصيص كما أخرجنا
اليهود والنصارى من عموم قوله اقتلوا المشركين عند تسليم الجزية **وأما الفاسق** المصر
على فسقه فإنه لم يرد دلالة على خروجه من عموم الآية فلو أخرجناه من غير دليل لكان
ذلك عدولا عن الظاهر لغير أمر يوجبه ومنازع يخرج اليهود والنصارى من العمومات
المتقدمة لغير دليل إلا أنه لا يقطع على دخولهم بهذه الآيات وهو محال فإن التخصيص لغير
دلالة لا يجوز والإرجاء أيضا خروج كثير من المكلفين عن عموم الآيات الواردة من الصلاة
والصوم والزكاة لغير أمر يوجب خروجهم أيضا وهذا يؤدي إلى ارتفاع التكليف وهو

ما لم وأما ما ذكره السائل من الآيات التي وردت في الفاسق متضمنة للوعد
فإنه يقول إن تناول آيات الوعيد لهم وكونهم مرادين بها أولى من الوعد لأنا قد
علمنا أنه يجوز لعنهم وذمهم والاستخفاف بهم ووجب إقامة الحدود عليهم على
وجه الخزي والنكال والاستخفاف فلولا أن دخولهم تحت آيات الوعيد أولى وإلا لما
جاز ذلك وقد بينا فيما قدمنا حجة ذلك عند الكلام في الإحباط بما يغني عن إعادته ها
هنا **ومتى قيل** ما أنكرتم أن يكون في هذه الآيات التي استدللتم بها شرط مضمر
تقديره أن المجرمين في عذاب جهنم إن لم أعف عنهم **قلنا** إن إثبات هذا
الشرط إثبات ما لا دليل عليه فلا يجوز إثباته لأنه تعالى لو أراد ما يحمل خطابه عليه
لدلنا بدلالة فلما خاطبنا بخطاب عام مجرد ولم يدلنا على اشتراطه بدلالة علمنا
أنه أراد منا حمله على ظاهره ومتى أراد منا حمله على ظاهره لم يجز إثبات شرط مضمر
لأنه لو أضمره لكان قد أراد منا الجهل وذلك قبيح فلا يجوز إرادته والله تعالى وبعد
فلو جاز إثبات هذا الشرط في وعيد الفساق لجاز إثباته في وعيد الكفار **ومتى
قيل** إن الكفار قد علم من دين الرسول صلى الله عليه وآله ضرورة دخولهم النار
وأنه تعالى لا يعفو عنهم **قلنا** إن ذلك وإن علم من دينه ضرورة فإنه لا بد من
طريق علم بها ذلك وليس إلا ظاهر الخطاب لأن قصده تعالى بخطابه لا يعلم ضرورة مع
بقاء التكليف لأنه لا يعلم ضرورة كما قدمناه وكذلك حال قصده فإذا لا بد من الرجوع
إلى ظاهر الخطاب للرسول ولغيره ولا يقال إنه يعلم ضرورة ذلك من حال جبريل صلى
الله عليه **ومتى قيل** هلا جاز أن يتوعد سبحانه العصاة بالنار ثم يجوز أن يخلف
في وعيده ويحسن منه ذلك كما يحسن في الشاهد أن الملك يتوعد عبده ويكون
ممدوحا بتركه ولهذا قال الشاعر: وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف
إيعادي ومنجز موعدي **قلنا** لو جاز ذلك لجاز أن يوصف تعالى بأنه مخلف وعيده
كما يجوز وصف الملك في الشاهد بذلك ولا شبهة أنه لا يجوز وصفه تعالى بذلك لأنه
يكون كاذبا في خبره إذ لا معنى للكذب إلا أنه خبر بأنه يفعل وعلم أنه لا يفعله وقد
بينا أن الكذب قبيح وأن الله تعالى لا يفعل القبيح وبعد فإن هذا يقتضي جواز أن يخلف
تعالى في وعيد الكفار لأن أصلهما واحد في الشاهد ولا خلاف أنه لا يخلف في وعيده
لهم فلو كان يجد خلفا في أحد الموضعين لكان مرجحا في الموضع الآخر وهذا ظاهر

المستفاد واما ما ذكروه في الملك في الشاهد من كونه يحسن منه ان يخلف وعيده
فان اولى ما في ذلك ان وعيد الملك اخبار الملوك في الشاهد يكون وعيدا بالطلب
فاذا ترك احدهم ما توعد به كان ممدوحا لانه ترك ما يجب عليه تركه بخلاف
القديم تعالى فانه لا يتوعد بفعل العقاب الا وهو حسن منه فعله لانا قدمنا كونه
مستحقا والوعيد بالمستحق حسن بخلاف ما ليس بمستحق فان الوعيد به يكون قبيحا عند
العقلاء وبعد فان الملك لا يتوعد في الشاهد على حد ما يتوعد القديم تعالى وذلك
لانه تعالى اذا توعد بالعقاب فان خبره يكون خبرا عن نفس الفعل لانه عالم بانه
يفعله بخلاف وعيد المكلف فانه لا يكون خبرا عن الفعل لانه لا يعلم هل يقع
منه ذلك الفعل ام لا اذ هو يجوز ان لا يبقى الى ذلك الوقت ويجوز ان يبقى غير قادر
وكيف يتصور ان يتوعد بنفس الفعل مع انه لا يعلم انه يقع منه في المستقبل وانما
وعيده مصروف الى الخبر عن العزم على الفعل والله تعالى لا يجوز عليه العزم فلا
يصح ان يكون وعيده مصروفا اليه فبان الفرق بين الموضعين واما استشهاد السائل بما
ذكره فان البيت غير معلوم قائله فيصح ان يكون ممن يعتد بكلامه ام لا ثم هو
معارض ايضا بقول الشاعر   ان ابا ثابت لمجتمع الراي شريف الاباء والبيت
لا يخلف الوعد والوعيد ولا يبيت من ثاره على فوت   فمدحه بالوفا بالوعد والوعيد
على سواء

واما الموضع السادس

في ابطال ما يتعلق به المخالف وابطاله
فقد تعلقوا بآيات واخبار فمن جملة ذلك وهو اقوى ما يعتمدونه قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويستدلون بها من وجوه
خمسة احدها ان الله تعالى نفى غفران الشرك مطلقا ولا شبهة انه لا يجوز ان
يحمل على اطلاقه لانه يغفره مع التوبة لا محالة فلا بد من اضمار تقديره ان الله لا يغفر
ان يشرك به تفضلا واذا وجب ان يكون التفضل مضمرا في نفي الغفران وجب ان يكون مضمرا
في اثبات الغفران ويصير تقديره ان الله لا يغفر ان يشرك به تفضلا ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء تفضلا وربما اكدوا ذلك بان القائل اذا قال لا اكل الفاكهة على الشبع
واكل الحلوا علم ان المراد به واكل الحلوا على الشبع لتكون الاسباب مطابقة للمعنى فاذا
ثبت ذلك وثبت ان ما دون الشرك مما هو صغائر يجب غفرانه لكثرة ثواب فاعله وجب
ان يكون ما دونه مما يغفر بطريقة التفضل هي سائر الكبائر مما ليس بكفر ما لم يتب
منه وهذا يقتضي كون الفاسق مغفورا له   الوجه الثاني ان الله تعالى اضاف

لانه لو كان مراده ما دون ذلك لمن تاب
وهو التائب لكان الكفر والفسق سواء لا
يغفر الا بالتوبة ويبطل معنى الاية في
التفرقة

الغفران الى نفسه على وجه التمدح فلا بد ان يكون محمولا على ما يصح اضافته الله تعالى على وجه يكون
له ان لا يفعله وهذا لا يصح الا في الكبائر التي لم يتب عنها لان ما تاب عنه يجب غفرانه وما
كان صغيرا اوجب غفرانه انما يصح ان يكون الغفران مصروفا الى ما له ان يغفره وان لا
يغفره وليس الا الكبائر التي لم يتب عنها ه   الوجه الثالث انه تعالى قال ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وهذا متناول الصغائر والكبائر لانه عام في لغة العرب فلا يجوز تخصيص
ذلك بالصغائر دون الكبائر وما تاب عنه دون ما لم يتب منه لان التخصيص من غير مخصص
لا يجوز ويصحح ان السيد اذا قال لعبده اعط فلانا ما في الكيس فانه لا شبهة انه متناول
الدنانير والدراهم فكذلك ما نحن فيه وهذا يقتضي غفران الكبائر من دون توبة   الوجه
الرابع انه تعالى قال ويغفر ما دون ذلك وقد علمنا ان لفظة دون في اللغة تقتضي كون احد
الشيئين انقص من الاخر ولا اشكال ان الذي ينقص عن الشرك ليس الا الفسق دون الصغير فانه
لا ينقص عنه الا ترى ان القائل اذا قال لفلان على فلان الف ودونه فانه لا يحمل على قيراط عند
اهل اللغة وانما يعقل ان المراد بذلك ما ينقص عن الالف فكذلك ها هنا   الوجه الخامس
ان الله تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة فدل على انه ليس المراد به الصغائر ولا الكبائر
التي تاب منها لان ذلك يجب غفرانه فلا معنى لتعليقه بالمشيئة وانما يصح تعليق المشيئة بما لا يجب
وليس الا غفران الكبائر مع عدم التوبة لانه لا يجب فصح تعليقه بالمشيئة الا ترى انه لا يصح ان يقال
ان الله تعالى يثيب المطيعين ان شاء ويعوض المولمين ان شاء لما كان واجبا عليه فعله ه والاصل
في الجواب عن ذلك ان يعلم ان شيوخنا رحمهم الله سلكوا اولا انه لا يصح لهم التعلق بالاية
ثم تكلموا على كل واحد من الوجوه المذكورة ه   فمن جملة ما قالوه هو ان ما قاله المخالف يقتضي
القطع على اثبات الغفران والقطع على ذلك يقتضي ان يكون المكلف مغرى بفعل القبيح لانه اذا علم
ان كل فسق يرتكبه فانه لا يعاقب عليه مع شدة حاجته الى كثير من القبائح فان ذلك يحمله
لا محالة على الاقدام عليها لعلمه بانه لا مضرة عليه فيها وقد ثبت ان من علم سقوط عقابه بامر
وانه لا مضرة عليه فيه عاجلا ولا اجلا وان دواعيه تكون موفورة الى فعله ولا شبهة ان الاغرا
بالقبيح قبيح فلا يحسن ان يفعله الله تعالى ه   وقد اعترض هذا بان قيل ان يكون العقاب قائما ه

ويجوزه من الله الاغراء كما من الاغراء المكلف لو لم يرد السمع بالعقاب فان يجوز الغفران
عقلا لانه كما يجوز الغفران يجوز خلافه فكما ان هذا لا يؤدي الى الاغراء فكذلك
حال المكلف الان وقد سمع اي الغفران ۞ الا ان هذا الاعتراض غير سديد لان
كل واحدة من هذه الوجوه التي يتعلق بها المخالف يوجب القطع على الغفران فكيف
يقدح في هذا ان التجويز قائم حتى يؤدي الى الاغراء وكل واحد من الوجوه عند القائل بظهر فيه
ان يقطع لا محالة الا ان ابهم في الوجه الاول ولا ان المتفضل يقطع في الجملة الاولى فيجب ان
يقطع في الثانية ويقوي في الثاني بانه لا يصح ان يضيف الغفران الى نفسه الا وهو يريد الكبائر
ويقوي في الثالث بانه يغفر جميع ما دون ذلك من صغير وكبير لعموم اللفظ ويقوي
في الرابع بان لفظه دون يفيد لا يستعمل الا فيما يقرب من الشرك وليس الا الكبائر
ويقوي في الخامس بانه علقه بالمشية وانه لا يتعلق الا بالكبائر وليس في الاية وجه
يتعلقون به سوى ما ذكرناه فاذا كانت وجوههم تمنعهم من القطع على ما ذكرناه صح ان
تعلقهم بها وحملها على ما قالوه يقتضي الاغراء وقد ثبت انه قبيح ۞ ومن جملة ما
قيل في منعهم من التعلق بالاية انها مجملة والمجمل لا يصح التعلق به فيما هو مجمل فيه لان المراد
بالمجمل الخطاب الذي لا ينبئ عن المراد بظاهره فاذا كانت الاية لا تنبئ عن المراد بنفسها لم يصح
الاحتجاج بها وسلك العلماء في كونها مجملة وجهين احدهما انه تعالى نفى غفران الشرك
مطلقا وقد علمنا انه يغفر مع التوبة فاذا دخل الاجمال في نفي غفران الشرك دخل فيما
عطف عليه ايضا من اثبات ما دونه لان حكم العطف حكم المعطوف عليه ۞ واعلم انه
يبعد دعوى كون الاية مجملة بهذا القدر وذلك لان ظاهر الاية اذا كان يفيد انه
لا يغفر الشرك على كل وجه ثم دلت الادلة العقلية على انه يغفره مع التوبة صار ما
دل عليه الدليل العقلي في حكم المنطوق به في الخطاب وهذا لا يوجب كونه مجملا كما في سائر
الشرائط التي يوجبها العقل ويخص بها مقتضى الخطاب وهذا لا يوجب من وجه الى وجه
الا ترى ان قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم لا يصح كونه مجملا من حيث علم ان الصبي ومن لا
عقل له يخرج منه من حيث انا نعلم المراد به بعد اخراج من لا عقل له وكذلك نعلم المراد
بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به بعد علمنا بانه يغفر الشرك مع التوبة فيجب ان نفي غفران

الشرك ليس بمجمل **الوجه الثاني** انه تعالى قال ويغفر ما دون ذلك وهذا عام في
الصغائر والكبائر الا انه تعالى عقب ذلك بقوله تعالى لمن يشاء ثم لم يبين في الاية على التعيين
من يشاء له الغفران ومن لا يشاء له الغفران فصارت الاية مجملة لان معنى المجمل قائم فيها
ولا يصح التمسك بها في غفران الكبائر ووجب الرجوع الى دلالة اخرى تبينها ۞ وقد قال
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فشرط تعالى في تكفير السيئات
التي هي الصغائر اجتناب الكبائر فعلمنا ان المراد بما في الاية الصغائر لانه تعالى لو
كان يغفر الكبائر من دون توبة لكان بان يغفر الصغائر لا بشرط اجتناب الكبائر اولى
فلما شرط غفرانها باجتناب الكبائر علمنا انه لا يغفرها من دون اجتنابها لانه لا فائدة
للشرط الا ذلك ۞ **ومما قيل** ان قوله لمن يشاء يساوي المغفور له ولا يساوي المعاصي
وقوله ما دون ذلك يساوي المعاصي فلم يصح كونها مجملة **فلما** ان المغفرة
وان علقت بالاستحقاق فانها لا تتعلق بهم الا لفعلهم المعصية لان الغفران ممن لا
يعقل فلا بد ان يكون المراد به الشخص الذي فعل المعصية فتصير بعد بيان الاية ويغفر لبعض
من يشاء ما دون الشرك مما هو صغير وهذا المعنى يحكى عن الشيخ ابي الحسن البصري
رحمه الله ۞ **ومما** قيل في ذلك ان الله تعالى نفى غفران الشرك بقوله ان الله لا
يغفر ان يشرك به وعلق غفران ما دونه بالمشية فلا يخلو اما ان يريد انه يغفر لصاحب
الصغيرة والكبيرة معا او لا يغفر لواحد منهما او يغفر لصاحب الكبيرة دون
الصغيرة او لصاحب الصغيرة دون الكبيرة ولا قسم سوى ذلك ومحال ان يريد ان يغفرهما
معا لان ذلك يبطل فائدة التبعيض في قوله لمن يشاء ومحال ان يريد ان لا يغفر لواحد منهما
لان ذلك يبطل فائدة المغفرة التي صرح بها ومحال ان يريد صاحب الكبيرة دون
الصغيرة لان كل من قال ان الكبيرة مغفورة من دون توبة قال ان الصغيرة مغفورة
من دون توبة ايضا فيعود الكلام الى انه يغفرهما معا وهو فاسد بما قلناه فبقي انه اراد
به صاحب الصغيرة ۞ **ومما** قيل في ذلك ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ورد
مخالفا لما في العقل لان العقل كان يجوز غفرانه وقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ورد

مطابقا لما تقتضيه العقل ويكون الاية واردة على هذا انما هو مصرح في قضايا العقول فاذا
نقلنا ادلة أخر عن هذا التجويز ضممناها اليها وقد دلت الادلة السمعية المتقدمة على
انه تعالى لا يغفر لصاحب الكبيرة من دون توبة توجب الرجوع اليها والانتقال عن حكم
هذا التجويز ويكون قد جمعنا بين الدليلين حسب احدهما في حكم ما اثبته العقل والثاني
مما نفاه **ومتى قيل** ان تمسكنا بهذه الاية اولى وذلك لان الايات التي وردت بوعيد
العصاة نحو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله عامة في كل معصية فيدخل فيها ما هو
كفر وما هو فسق وهذه الاية تقضي باثبات الغفران فيما دون الكفر فكانت خاصة
وايات الوعيد عامة فيجب الجمع بينهما فنعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما عدا ذلك
قلنا اول ما في ذلك ان من الايات التي استدللنا بها ما هو مختص بالمعاصي خاصة نحو قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فهذه الاية مقتضية بالوعيد لقاتل المؤمن
على الانفراد فكيف يكون الاية التي استدللتم بها مخصصة لها وكذلك قوله تعالى ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيامة ويخلد فيه مهانا ومع تناول هذه الاي لمعاص خاصة لا يتصور كونها مخصوصة
لان المخصوص انما يكون مخصوصا بان يخرج دلالة اخرى بعض ما تناوله فاذا كان عينا
واحدة لم يتصور خروج شيء منه كما لا يصح استثناء شيء منه وبعد فلو كانت اي
الوعيد العامة التي ذكرناها مخصوصة بما قالوه لوجب ان لا يحسن ذم الفساق ولعنهم
لان عقابهم صار مغفورا على هذا القول وكان يجب ان لا يحسن اقامة الحدود عليهم
على وجه يكون عقوبة ومعلوم خلافه فيجب ان نرجع الى عموم الايات اولى من
الرجوع الى ما استدلوا به ثم يقال لهم لو كانت الاية مفيدة لغفران الكبائر لما
لوجب اذا قال القائل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مما اشتمل من زنا
ولا سرقة ولا ربا الى غير ذلك من الكبائر ان يكون مناقضا في خطابه ومعلوم انه لا
يصح كونه مناقضا في خطابه فكيف يصح القطع على الله تعالى بانه يغفر وكذلك لو قال
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ولا اكل مال اليتامى ظلما ولا الزنا ومن سرق الى غير ذلك
من انواع الكبائر ويغفر ما دون ذلك لكان ذلك سا ولما عدا هذه المعاصي فيجب ان يكون

كذلك وقد ذكرنا في ايات اخر سوى هذه لان الانفصال والاتصال لا يتأتى لنا في ذلك
ونعود بعد ذلك الى الجواب عما ذكروه وجهنا فيهما اما
الجواب عن الاول فهو قولهم ان التفضل اذا اضمر في الجملة الاولى فانه يجب اضماره في الجملة
الثانية فانا نقول لهم غير مسلم ما ذكرتموه وذلك لان الذي احوج الى الاضمار في الجملة الاولى
ما دل عليه الدلالة من ان الله تعالى يجب ان يقبل توبة المشرك عن شركه فعلمنا انه لا يجوز ان
يريد انه لا يغفر ان يشرك به وان وجدت التوبة فلا بد من اضمار التفضل حسب ولم يرد هذه
الدلالة على ثبوت هذا الاضمار في الجملة الثانية يوضح ما قلناه انا لو لم نضمر ما ذكرناه في الجملة
الاولى لادى الى تناقض الادلة فانها قد دلت على انه تعالى يجب ان يغفر الشرك مع التوبة فاذا
اخبر بانه لا يغفره على الاطلاق وحملناه على ظاهره تناقض كما ذكرناه وهذا مفقود في الجملة
الثانية فان حملها على ظاهرها ممكن من دون الاضمار يوضحه انه ليس في حملها على ظا
هرها وجه من وجوه الفساد ولا دلت دلالة على الاضمار فيها فلو قضينا بثبوته مع ذلك
لكان اثباته اثبات ما لا طريق اليه ولجاز اثبات انواع كثيرة من الاضمارات في سائر الخطاب وهذا
يؤدي الى الجهالات **واما** المثال الذي استشهدوا فانه غير ملائم لما هم فيه وذلك
لان القائل اذا قال لا اكل الفاكهة على الشبع واكل الحلوا فان الشبع مظهر في الجملة الاولى لاجل
التفضل فانه يعني مظهر في اول الاية فكيف يصح قياس احدهما على الاخر وقولهم انه انما وجب
الاضمار في الجملة الثانية من المثال ليكون الاثبات مطابقا للنفي غير صحيح لانه انما وجب ذلك لان شاهد
الحال يشهد بذلك فانا قد علمنا ان العادة جارية باكل الحلوا على الشبع وغير جارية باكل الفاكهة
على الشبع على وجه يقضي ذلك ما ذات الذي اوجب اضمار الثاني شاهد الحال فلا يشبهه ان القديم
تعالى ليس ثم شاهد حال حتى يصح ان يقال بوجوب هذا الاضمار في الجملة الثانية وبعد
فان المضمر لو كان ظاهرا في اول الاية لما وجب في الثاني ان يضمر فيه ما ظهر اولا بدليل انه لو وجب ان
يضمر فيه ما ظهر اولا لتناقض الكلام متى ورد فانه كان يجب اذا قال تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به تفضلا ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ثم تاب ان يناقض الخطاب لانه حسن كما ان يغفر بقوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بطريقة التفضل واذا وجب هذا الاضمار كان ظهور نقيضه في الخطاب
يقضي بالمناقضة كما يقضي بالمناقضة لو قال ولا يفعل ... فلما علمنا انه لا يعد مناقضا في
خطابه اذا اظهر ما ذكرناه دلنا ذلك على انه لا يجب ان يضمر في الجملة الثانية ما ظهر في الجملة الاولى

وإذا وجب ذلك بما ظهر لم يجب مثله فيما أضمر أيضا **فإن قيل** إن على ما ذكرتموه لا فائدة
في إيراد الخطاب على وجه النفي والإثبات لأن النفي الأول المراد به طريقة التفضل والإثبات الثاني
المراد به مع التوبة فإذا كانت التوبة أبهم منها في كل واحد من الأمرين فأي فائدة لو ورد الخطاب
بصيغتين مختلفتين **قلنا** لأنه تعالى أراد أن يعم بالخطاب الكفار والفساق فأعلم أن الكافر
أنه لا يغفر الشرك إلا بالتوبة ثم أعلم الفساق ثانيا أنه يغفر لهم مع التوبة لئلا يظن أن ما هو مقرر
في أذهانهم من جواز العفو من غير توبة كما أن القول الأول لأن جواز العفو من غير توبة مما هو القائم
في المعرفة من الخطابين ولعمري أنه تعالى خاطب بالإثبات والنفي على حسب ما يقتضيه حكمته
فبين لظهر لنا الوجه أم لا فإن خطابه تعالى لا يخرج عن كونه حكمة وحسنا **وأما**
الجواب عن تعلقهم بالآية من الوجه الثاني وهو قولهم إنه أضاف الغفران إلى نفسه فيجب أن يكون
محمولا على ما لولا غفرانه لثبت العقاب ولئن لا الكافر فإنا نقول إنه تعالى إنما أضافه إلى نفسه
لما ذكرناه من أنه المختص بالمغفرة على الحقيقة والمتولي له فأضافه إلى نفسه لهذه الفائدة وليس
مجرد الإضافة يقتضي بأنه غير واجب فإنه تعالى قد أضاف المغفرة إلى نفسه فقال غافر الذنب وقابل التوب
فأضاف ذلك إلى نفسه على وجه الامتداح وكذلك هاهنا وقال تعالى كتب ربكم على نفسه
الرحمة وقال وإني لغفار لمن تاب إلى غير ذلك وقولهم إن المدح لا يكون على الواجب باطل فإنه
تعالى أورد ذلك على وجه الامتداح وإن كان واجبا وهو تعالى يستحق الحمد على إيصال الثواب
إلى مستحقه وفعل الهداية ونعمة الإنشاء وإنزال الكتب وما فعله من أنواع البيان للمكلفين
وإن كان واجبا ويستحق الواحد منا في الشاهد المدح على قضاء الدين ورد الوديعة وفعل الواجبات العقلية
والشرعية وهذا ظاهر فلم يصح ما ذكروه وإذا صح ذلك لم يمتنع أن يكون الغفران واجبا عليه تعالى
ويحسن منه أن يضيفه إلى نفسه وإن حسن به **وأما** الجواب عن تعلقهم بها من الوجه الثالث وهو
أن لفظة ما عامة فيجب أن يكون المغفور هو الصغيرة والكبيرة فإن ذلك لا يصح لأن المعلوم لمن يعرف
أن يكون في اللغة لفظة عامة من المرتبة ولعمري فإنها وإن كانت عامة فإنه قد يعبر بها عما
يقتضي البعض على وجه الإجمال لأنه قال لمن يشاء فإن ذلك يقتضي بعضا غير معين فكانت الآية مجملة
واحتاجت إلى بيان وبيانها في قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأخبر تعالى
بأنه يكفر عنا السيئات وهي الصغائر بشرط أن نجتنب الكبائر ولعمري فلو كانت عامة

غير مجملة لكان لنا أن نخصها بما قدمناه من الآيات المتناولة للفساق خاصة لأن العام معرّض
للتخصيص فإذا ورد ما يقتضي بعض مسمّاه وجب تخصيصه به وما ذكروه من المثال صحيح في نفسه
إلا أنه لا يصح المسألة فيما نحن بصدده مثل الذي يليق بما نحن فيه أن يقول القائل لا أعطي الزيدين وأعطي
العمرين من شئت فإن قوله من شئت يمنع من إجراء خطابه على عمومه ولا نعلم منه بظاهره من الخصوص
بالقطع لأنه ليس في ظاهره ما يمنع من ذلك وكذلك قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ليس في
ظاهره ما الذي يتناوله المغفرة فوجب الرجوع إلى دليل آخر يكشف لنا عن المراد بذلك **وأما**
الجواب عن تعلقهم بها من الوجه الرابع وهو أن لفظة دون لا تستعمل إلا فيما يقرب من الشيء دون ما يبعد
عنه فإن هذا غير مسلّم على الإطلاق وذلك لأن القائل لو قال الأمير فمن دونه من الخطط في بلاد
عظيم لصح كما يدخل فيه الوزير أن يدخل فيه من لا خطر له ولا مقدار وليس يبعد أن يدعى عليه
ما ذكروه في العرف دون أصل اللغة فإذا قيل فهلا وجب أن يحمل خطابه تعالى على ذلك لأنه أن
إلى الإفهام **قلنا** إن ذلك وإن كان كما ذكره السائل إلا أن آي الوعيد التي قدمناها تقتضي
بأنه تعالى لا يعفو عن الفساق وأنه يعذبهم على الدوام فكان الرجوع إليها أولى وإن حملنا الآية على
حقيقتها اللغوية دون العرفية **وأما الجواب** عن تعلقهم بها من الوجه الخامس
وهو أنه علق المغفرة بالمشيئة فلا بد أن يكون المراد به مشيئة جائزة فإنا نقول لهم إن الواجب والجائز
على سواء في جواز تعلقهما جميعا بالمشيئة لأنه تعالى لا يفعل شيئا من أفعاله إلا وهو مريد له ولا فرق بين أن
يكون واجبا أو جائزا أو مما لا يعرض وقوعه وكذلك حال الجزاء فإنه قد يعلق الواجب بالمشيئة كما
يعلق الجائز بها وقال تعالى يعذب من يشاء ويرحم من يشاء والرحمة واجبة وقال تعالى يعذب المنافقين
إن شاء أو يتوب عليهم فعلق التوبة بالمشيئة فأما أن يريد بها قبول التوبة فقبولها واجب وأما أن يريد
بها فعل اللطف الذي يحصل عنده فذلك واجب أيضا فإذا جاز أن يعلق ذلك بالمشيئة وهو واجب
جاز مثله في هذه المغفرة أن يعلقها بالمشيئة وإن كانت مع التوبة وقد قال تعالى له ملك السماوات
والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وقال تعالى بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء
فعلق المغفرة بالمشيئة مطلقا ولم يشترط أن يكون ذلك تفضلا من حيث كانت قد تكون مغفرة مع التوبة
فصح أن هذه الآية لا تعلق لهم بها فيما راموه **ومن جملة** ما تعلقوا به قوله تعالى وإن ربك لذو

مغفرة للناس على ظلمهم فالواجب يعلى انه يغفر لهم على ظلمهم وهذا يقتضي ان يغفر لهم في
حال ظلمهم **والجواب** ان تعلقهم بظاهرها لا يصح لانه يوجب عليهم القطع على الغفران لصاحب
الكبيرة وهذا ليس بمذهب المرجئة لانهم يجوزون ان يغفر لهم وان يعاقبهم ونعود فان حملها
على ما قالوه يؤدي الى الاغراء بالظلم لعلم فاعله بانه لا مضرة عليه في فعله ونحن نعلم ان الاغراء
بالقبيح قبيح فلا يجوز ان يضاف الى الله تعالى ونعود فان ظاهر الاية يقتضي انه تعالى يغفر الشرك
لان الشرك من جملة الظلم قال ان الشرك لظلم عظيم فان قالوا انما يخرج الشرك من الاية بقوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به **قلنا** ونحن نحمل الاية على صاحب الصغيرة لانه يسمى ظالما بدلالة
ما قدمناه من اي الوعيد المتناولة للفساق وكذلك نحملها على ان المراد بها صاحب التوبة
فان قيل ان صاحب التوبة لا يوصف بانه ظالم قلنا بل يجوز وصفه بذلك على طريقة
اللغة ولهذا فان رجلا لو رمى شخصا ثم تاب قبل وصول السهم ثم وصل السهم فقتله فان فعله
يوصف بانه ظلم ويوصف بانه ظالم ايضا الا انه انما يجوز ان يوصف التائب بانه ظالم اذا
كان اجراء العبارة عليه يوهم الخطا فاذا كان كذلك لم يجز اجراء هذه اللفظة عليه
وهذا في جواز اجرائها فاما القديم تعالى فانه يحسن ان يجري ذلك ولا يوهم منه الخطا لان حكمته
قرينة معقولة تقتضي بانه لا يقتضي خطابه الا المعنى الصحيح وعلى هذا لم يكرهوا اطلاق
القول بانه تعالى لا يهدي لان ذلك يوهم الخطا واذا احتاج ذلك حمل بنفسه حسن منه تعالى
لان الخطا لا يوهم في حقه وعلى هذا قال تعالى في ادم عليه السلام وعصى ادم ربه فغوى وقال
حاكيا عنه ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال تعالى
حاكيا عن يونس عليه السلام فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين
ومن جملته ما يتعلقون به قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا والجواب
انا نقول بظاهر الاية انه تعالى يغفر الذنوب جميعا الا انا نقول انه يغفرها بالتوبة فان
حملوها على انه تعالى يغفرها بغير توبة لزم ان يكون المكلف مغرى بفعل القبيح لانه يعلم
انه لا تبعة عليه ويلزم في الكافر ان يغفر له ايضا **فان قالوا** ان الكافر
مخصوص بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به **قلنا** والفاسق ايضا مخصوص بقوله
تعالى بما قدمناه ونعود فلو كان تعالى يغفر الذنوب لا محالة بغير توبة لوجب ان يقبح امره
بالتوبة لان الغاية منها ليس الا اسقاط العقاب فاذا كان يسقطه من دونها فلا
فائدة في امره بها فلما امر بها عقب هذا بقوله وانيبوا الى ربكم علمنا انه اراد غفرانها مع التوبة
لا سيما وقد اكد ذلك بقوله من قبل ان ياتيكم العذاب وهذا يقتضي انه لولا التوبة والانابة

سقط العقاب وهذا يقتضي انها التي يزيله لا بطريقة التفضل فان قيل ما انكرتم ان يكون
المراد بالانابة الرجوع الى الاسلام لا التوبة ولهذا عقبه بقوله واسلموا له من قبل ان ياتيكم
العذاب الى قوله اليس في جهنم مثوى للمتكبرين والجواب انا نحمل الانابة على التوبة دون
الاسلام ليكون كلامه تعالى مجتنبا عن التكرار اللفظ لان هذا هو الواجب في كلامه مهما
امكن فاذا تعقب ذكر الانابة الاسلام وجب ان نحمل الانابة على غيره ونعود فان الانابة
لو كانت تفيد الاسلام لوجب ان نحمل عليهما جميعا لانه لم يثبت المعنيان والا ما يجري مجراه
وكل لفظة تحتمل لامرين معنيين اذا كانت ولم يدل دلالة على ان احدهما مراد دون الاخر وجب
حمل الخطاب عليهما جميعا لانه لا مخصص لاحدهما بان يكون هو المراد دون الاخر على ما بين في ابوابها
جاز يحيا انه تعالى فتح ان الانابة معناها التوبة ومما يوضحه ان الانابة في الاصل هي الرجوع
وهذا كما سمي الاسلام لان المسلم باسلامه يعود من الكفر الى الاسلام فكذلك حال التائب فانه
بتوبته يعود الى حالة الصلاح **ومن جملته** ما يتعلقون به قوله تعالى فانذرتكم نارا
تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى قالوا فبين ان الذي يصلى النار هو من له هذه
الصفة التي هي كونه مكذبا متوليا والفاسق خلاف ذلك فلم يجز دخوله النار **والجواب** ان حملهم
لها على ما ذكروه يقتضي الاغراء بالقبيح ويقتضي القطع على ان الفساق لا يعذبون وذلك خلاف
مذهبهم ونعود فان ظاهر الاية يقتضي انه لا يصلى النار الا من كان اشقى ونحن نعلم ان
الاشقى هو الذي يوافي فيجب ان يختص بهذه الصفة ان لا يدخلها ومعلوم خلافه فانه يجوز ان
يدخلها بواحد منهما ولهذا لو كفر ولم يرجع منه يكون لكان في النار فاذا جاز عندهم ان يدخل
النار من لم يكن كذلك فكذلك يجوز ان يدخلها من هو فاسق ونعود فان ظاهر الاية يقتضي انه لا
يدخلها الا الاشقى ومعلوم انه يدخلها الشقي ولهذا قال فاما الذين شقوا ففي النار فاذا جاز ان
يدخلها الشقي الذي ليس باشقى جاز ان يدخلها الفاسق ايضا ثم يقال لهم لا شبهة ان الفاسق ايضا
يوصف بانه شقي فلذا اخبر تعالى بان الذين شقوا في النار والفاسق من جملتهم ثبت انه يدخل النار
ويخلد فيها ونعود فان الله تعالى وصف هذا الاشقى بانه تعالى نارا منكرة لانه قال نارا
تلظى لا يصلاها الا الاشقى فاذا كانت منكرة جاز ان يصلى الفاسق نارا اخرى واهل النار كثيرة

كما ان قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار لا يمنع من كون غيرهم معهم في الدرك
الاسفل ايضا وقد ذكر ابو الهذيل ان المراد بالمنافق الكافر وان المراد بالمتولي الفاسق لانه متولٍ
عن طاعة الله تعالى بمعصيته الذي اتاه **ومن جملة** ما تمسكوا به قوله تعالى وانه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون قالوا فاذا كان الفاسق عندكم
من اهل النار قطعا كان قد ايس من روح الله واذا كان الامر على ما تقولونه من انه يجوز ان يعفو
الله تعالى عنه ان يحسن ان لا يياس من روح الله فلا يكون كافرا ولا مشبها بالكافر
والجواب ان تعلقهم بذلك يقتضي القطع على الغفران وهو خلاف مذهبهم ونعيد
ان الفاسق غير آيس من روح الله تعالى على الحقيقة لانه يسوف التوبة ويوطن نفسه عليها
في المستقبل فيكون من اهل الجنة عند ذلك ولا يكون قد ايس من روح الله تعالى وعلى انه قد قيل
ان المراد بالياس من روح الله تعالى انكار الجنة والثواب ولا شبهة ان من انكر ذلك يكون كافرا لانه
رد ما علم من ضرورة الدين فان قيل ان هذا تخصيص من غير دلالة وذلك لا يجوز قلنا بل ها
هنا دلالة دلت على ذلك وهي العمومات التي وردت في وعيد الفساق وان قيل لم حملتم هذه
الاية على تلك العمومات ولم لا يجوز ان تخص تلك الايات بهذه الاية **قلنا** تمسكنا بما قدمناه اولا
لان الدلالة قد دلت على ان الفاسق قد احبط جميع طاعته بما فعل من الفسوق وانه تعالى يعاقبه
لا محالة فالمال فيها ما هو خاص فلم يصح كونها اسبق بالتأويل مخصوصا بخلاف ما قالوه وهذا على
تسليم ان المراد بالياس انكار الجنة وانكار الثواب **ومن جملة** ما تعلقوا به قوله تعالى فاما
الذين شقوا ففي النار خالدين فيها ما دامت السماوات والارض الا ما شاء ربك فعلق خلودهم في النار
بدوام السماء والارض وقد علمنا انه يصح زوالهما فيجب انهم غير مخلدين في النار **والجواب** ان
تمسكهم بهذه الاية يبطل الاستدلال بقوله لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى لانه
اخبر ها هنا بان كل شقي في النار واما تعليقه لتخليدهم فيها ما بالسماء والارض فلا شبهة انه لا يجوز
ان يريد سماء الدنيا وارضها لان الدلالة قد دلت على ان العالم يفنى فثبت انه علقها على سماء الآخرة وارضها
مما يدل ابتها بانه لا يزول فان قيل وكيف يصح ان يكون سماء وارض قلنا السماء في لغة
العرب ما علا الانسان والارض ما استقر عليه فيجوز ان يكون في الآخرة ما يعلوهم فيوصف

بانه سماء وما يستقرون عليه فيوصف بانه ارض فاذا علق خلودهم بدوامهما وكانتا الابديتين في دار
الآخرة باقية اقتضى ذلك الخلود ابدا واما تعلقهم بها من حيث ان القرآن على حكمه مشيئة ففيه
وجوه احدها ما قيل انه اورد ذلك لا على القطع بخلودهم في هذه الآية لمصلحة علمها وكان
بعد هذه الآية الا ما شاء ربك من الاوقات التي لم يعلمهم بقاءهم فيها في هذه الآية الا انه قد اعلم بها
في ايات اخر وهي ما قبل دخولهم **وثانيها** انه استثنى الاوقات التي لا يعذبون فيها كاوقات الحساب
وعرصات الموقف ونحو الشيئين وان تقدمت على دخول النار والخلود فيها كما ان الجزء اذا قدر صوم
رجب الا يوما منه فانه يجوز ان يجعله من اوله ووسطه وآخره ويحسن منه ذلك على طريقة اللغة
العربية **واما** ما تعلقوا به من الاخبار فمنها ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يخرج قوم من
النار بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما وقوله صلى الله عليه وآله يخرج رجل من النار بعدما ذهب حبره
وسبره وما اشبه ذلك من الآثار **والجواب** ان هذه الاخبار لا يصح التمسك بها من وجوه احدها
انها من اخبار الآحاد واخبار الآحاد لا يصح الاعتماد عليها في اصول الدين وانما قلنا انها من اخبار الآحاد فلانها
لو كانت متواترة لاستووا في العلم بها كافة المكلفين او من يشترط طلبه منهم لان ذلك حكم الاخبار المتواترة ومعلوم
خلافه فان من بغا الاجماع من اهل المذاهب العلماء والنظر مع كثرة عددهم واختلاف اوطانهم فلا يمكن
ان يدعى علمهم انها واما ان يكون ما علموه ضرورة لان ذلك انما يتصور جوازه على العدد اليسير دون الكثير
فان قيل ان في المرجئة كثرة عظيمة وهم يروون هذا الخبر فكيف يصح كونه احادا **قلنا** ان الكثرة
في زماننا الآن لا توجب كونه متواترا لان من حق المتواتر حتى ينقل عن قوم الى قوم ان يكون الطرفان والوسط فيه سواء
في الكثرة التي يحصل معها العلم بصحته وهو ان كثرت رواته الآن فانه لا ينتهي الى عدد كثير في الاول
يحصل بخبرهم العلم فلم يصح كونه متواترا واذا لم يكن متواترا صح انه احاد ولا يتصور ان ينعقد الاجماع على
صحته حتى ينطرق اليه [illegible] **وانما قلنا** ان اخبار الآحاد لا يجوز الاعتماد عليها في اصول الدين فلانها
لا تثمر الا الظن والمطلوب في مسائل الاصول هو الاعتقاد وهو لا يكون حسنا الا ان يكون علما ولا يكون
علما الا اذا استند الى دليل يقطع به وهذا مفقود في اخبار الآحاد **وثانيها** ان هذه الاخبار معارضة
بنصوص القرآن التي لا تحتمل التأويل واذا عارضتها وجب اطراحها **فان قيل** فهلا وجب الجمع بين الخبر
والآيات بطريقة التخصيص وان كانت الاخبار احادا لان كل واحد من الدليلين يكون قد استعمل
فيما تناوله واذا امكن الجمع بينهما لم يكن اطراح واحد منهما لا سيما وعندكم انه يجوز تخصيص عموم الكتاب

باخبار الاحاد **والجواب** ان اخبار الاحاد انما تخص عموم الكتاب والسنة المقطوع بها في باب الاعمال
لان المطلوب منها هو العمل ومسايل الاصول المطلوب فيها هو العلم وهو لا يحصل بخبر الواحد ولذلك لم يجز
تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد في باب الاصول والجمع بين الدليلين انما يجب في المواضع التي يكون
كل واحد منهما دليلا فيها وهذا قايم في الاعمال لان خبر الواحد يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى
الدليل المقطوع به واما الاعتقادات فان خبر الواحد لا يجوز ان يستدل به عليها لانه لا يحصل به علم
فبان الفرق بين الموضعين **ومالها** ان هذه الاخبار معارضة باخبار اولى ما الصحة منها واقوى
واكثر منها قوله صلى الله عليه واله من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجا بها في بطنه في نار جهنم
خالدا فيها مخلدا ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا فيها مخلدا ومن
تحسى سما فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا فيها مخلدا ورويناه عنه صلى الله عليه واله انه
قال لا يدخل الجنة منان ولا عاق ولا مدمن خمر وقال صلى الله عليه واله المومن من امنه الناس والمسلم
من سلم المسلمون من يده ولسانه والمهاجر من هجر السوء والذي نفسي بيده لا يدخل عبد الجنة لا يامن جاره
بوايقه وقال صلى الله عليه واله ومن ظلم اجيرا اجره احبط الله عمله وحرم عليه ريح الجنة وان
ريحها لتوجد من مسيرة خمسمائة عام وقال صلى الله عليه واله ومن علق سوطا بين يدي سلطان
جائر جعل الله ذلك السوط حية طولها سبعون ذراعا فتسلط عليه في نار جهنم خالدا فيها وله
عذاب اليم وقال صلى الله عليه واله لا يدخل الجنة قتات ولا عاق ولا مدمن خمر
وقال صلى الله عليه من جر ازاره بطرا لا ينظر الله اليه يوم القيامة

تشابه لا تبقى الا عمل وعلى ما اوردناه من الاخبار لم ان تحتج فاما تاولها على الوجه الصحيح وهو ان المراد
بها انهم يخرجون من النار اي من عمل اهل النار كما قال تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم
منها مرادا انهم كانوا على اعمال اهل النار فصاروا كانهم على شفا حفرتها ونحو قوله صلى الله عليه

واله لا احد يخرجكم من النار ولهم نفاحون منها والمراد بذلك انه يزجرهم ويجنبهم عن اعمال اهل
النار واما وجه تاويلها للدلالة التي قدمناها على خلود الفساق في النار فوجب تاويل ما يخالفها
كما في نظاير ذلك وهذا هو الكلام في خلود الفساق في النار نعوذ بالله منها **فصل**
ومما يتصل بما قدمناه اعلم انه لا خلاف بين شيوخنا في ان الله تعالى يعاقب الفساق بعد خبره بذلك
واختلفوا في العقاب بعد الخبر بانه يقع هل يجب وقوعه عليه تعالى حتى لا يحسن منه الاخلال به ام لا
وهذا اختلاف بين من يقول بانه يحسن اسقاط العقاب عقلا من البصريين فقال ابو علي انه لا يحسن منه
تعالى اسقاطه وقال ابو هاشم بل يحسن ذلك منه والدليل على ذلك ان العقاب على ما قدمناه
غير واجب عليه تعالى من دون الخبر فمع الخبر لا يخرج عن صفته التي هو عليها فلا يصير واجبا بعد
الخبر لان الفعل لا يصير واجبا لمجرد الخبر بانه يقع لانا قد بينا ان الواجب لا يجب الا لوجه يقع عليه
ومعلوم ان الخبر بوقوعه لا يكسبه وجها يقع له مما له مدخل في الوجوب فوجب ان يبقى على حالته
في انه غير واجب فيحسن ان يتركه بعد الخبر كما كان يحسن منه ذلك قبل الخبر **فان قيل** انه قد
اخبر بانه يفعله ولو لم يقع ما اخبر به لكان خبره كذبا والكذب قبيح قلنا ان الخبر وان
كان كذبا الا انه لا يلزم ان يحصل الخبر على صفة الوجوب وكذلك يجري ما يقوله انه تعالى
لا يجب عليه التفضل على المطيعين وانه يجوز ان لا يفعل ذلك عقلا فاذا سمعنا قوله تعالى ويزيدهم
من فضله قطعنا على انه لا بد ان يفعله وان لم يكن واجبا في نفسه ولو لم يفعل لكان خبره كذبا
وكذلك ما نحن فيه **فصل** واختلف السلف في انه هل يحسن من المعاقب اراده الخروج من
النار ام لا فقال ابو علي لا يحسن منه ذلك وقال ابو هاشم يحسن منه ذلكم والدليل عليه انه
قد ثبت ان العقاب حقه محضة يحسن اسقاطها من الغريم تعالى ويحسن منه تعالى ان يريد خروجه من النار
اذا حسن منه تعالى ذلك حسن من العبد اراده الخروج ايضا لا سيما وقد ثبت ان العبد لو يمكن من دفع
هذه المضرة عن نفسه لوجب ذلك عليه لان دفع الضرر عن النفس واجب بالضرورة فيجب ان لا يقبح
منه اراده الخروج وكذلك فان قيل انه قد علم انه لا يخرج منها فمع ارادته كما يقبح من احدنا ان يريد
اشيا كثيرة لا تقع لجواز ان يظهر كثير من المعجزات على كثير من الصالحين لانها لا تقع وكذلك

اراده ادنى اهل الجنه لاعلى منزله تحصل له فان ذلك يصح لانه لا ينفع **قلنا** لا نسلم ان العله في صحه
ما هذا حاله من الارادات ان مرادها لا ينفع فانا قد علمنا انه يحسن منه تعالى اراده الايمان ممن علم انه
لا ينفع من الكفار ويحسن منا مثل ذلك ايضا على ما تقدم فلو صحت هذه الارادات التي ذكرها السايل
لان مرادها لا ينفع لوجب ان يصح هذه الارادات لان مرادها لا ينفع ومعلوم خلافه واما ما
ذكره من اراده المعجزات فليس ذلك الا قبح لانه يصح اظهاره على من لا يدعي النبوه على مذهب كثير
من شيوخنا ومن يجوز ظهوره على غير نبي قال الوجه في صحه هذه الاراده انها اقدام على ما لا يومن كونه قبيحا
لانه يجوز ان يكون اظهار المعجز مفسده كما يجوز ان يكون مصلحه فيقبح منه ان يريده والحال هذه كما لكن
يقبح منه ان يريد الاخبار حيث يجوز كونه كذبا وكذلك اراده ادنى اهل الجنه منزله الاعلى يقبح
ايضا ذلك لا لاستحاله لانه يعظم ما لا يستحقه فيكون تمنيا فيقبح الاراده لتعلقها به وهذا ظاهر
ومثل هذا معقود في اراده من في النار الخروج منها فان الخروج ليس يصح عما ما تقدم فلم يصح ارادته
ونعيد نعرض السمع على ذلك وقال تعالى في اهل النار يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها
وهذا صريح نص **ومتى قيل** ما انكرتم ان يكون الاراده ها هنا بمعنى المقاربه كما قال تعالى جدارا
يريد ان ينقض بمعنى المقاربه و ذلك ان اللهب يرفعهم الى اعلاها فيخرجهم **قلنا** هذا عدول عن
ظاهر الخطاب لغير امر يقتضيه وما هذا حاله لا يجوز وبعد فان الايه اذا احتملت المعنيين حملت
عليهما لانه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجراه الثاني يريدون الخروج من النار يعلوهم واللهب يرميهم الى اعلى
حتى يعودون حرقهم **فصل** ونظير هذه المسله المتقدمه اختلافهم في ان الفاسق هل يحسن منه
ان يقول اللهم اغفر لي مع اصراره على فسقه ام لا فقال ابو علي لا يحسن سوال المغفره والحال هذه وقال
ابو هاشم يحسن وهو الصحيح فانه يحسن منه تعالى ان يسقط عنه العقاب على ما تقرر فاذا حسن دعاوه
ذلك من جهه العقل وجب ان يحسن منه اذ لو قبح لكان اما ان يقبح لامر يرجع اليه او لامر يرجع الى العقاب
ومحال ان يقبح لامر يرجع اليه لانه لا يتصور فيه الا كونه مفسده ولا مانع يرجع الى العقاب من كونه
غير مستحق فلا يجب ان يقبح كما لا يقبح سوال الغريم ترك الاموال والاولاد وغير ذلك ومحال ان
يقبح لامر يرجع الى العقاب لان ذلك انما يتصور لو لم يحسن اسقاطه فاما اذا دلت الدلاله على حسنه فلا
مانع من حسن السوال ثم ومتى قيل انه يقبح في الشاهد ما هذا حاله فان العبد لو قال لمولاه وازداد

منه وسال ان يعفو عنه مع اصراره على ذلك وترك الاعتذار لوجب ان يقبح منه هذا السوال وهذه
حاله الفاسق فانه اذا كان مصرا وجب ان يقبح منه طلب المغفره اذ لا فرق بين الامرين قلنا الفرق
بين الامرين ان الواحد منا يتضرر بالاساءه ويغتم فله ان يطلب عفوه من دون ان يعتذر لانه يجب عليه
ان يزيل عنه هذه المضره ولا طريق الى زوالها الا الاعتذار فيقبح منه طلب العفو من دونه بخلاف
القديم تعالى فانه لا يتضرر بالمعاصي من العبد فوجب ان يحسن من العبد طلب العفو

باب الكلام في الشفاعة قال عليه السلام وان شفاعة

النبي صلى الله عليه وسلم ثابته ولا يكون الا للمومنين دون العصاه خلافا للحشويه والمرجيه وفي
امثل مواضعها للمطرفيه لان القران الكريم صريح في ان الظالم والفاجر لا شفيع لهما ولا ناصر وتجويز خلاف ذلك
يجوز الخلف منه تعالى عنه ثم واعلم ان كلامه عليه السلام في هذه الجمله يشتمل على اربعه مواضع
احدها في معنى الشفاعه وثانيها في حكايه المذهب وذكر الخلاف وثالثها في تفصيل ما استدل به علينا
ورابعها في ابطال ما يتعلق به المخالف وابطاله **اما الموضع الاول** فاعلم ان الشفاعه في
اصل اللغه ماخوذه من الشفع والشفع نقيض الوتر الذي هو الفرد فكان طالب الحاجه والتشفيع
صار شفعا واما في الاصطلاح فان الشفاعه سوال يتعلق بجلب نفع الى الغير او دفع ضرر عنه على
حد لولا الشفاعه لما حصل ذلك وانما شرطنا في السوال ان يتعلق بجلب نفع او دفع ضرر فانه لو تعرى
عن ذلك لم يوصف بانه شفاعه ولهذا يقول قائل اهل اللغه شفع الوزير الى السلطان
في ان يزيد فلانا في رزقه كما يقول شفع اليه ليصفح عن ذنبه واستعماله على حد واحد فلا معنى لما
يقوله المرجيه ان هذه اللفظه اذا اطلقت كانت حقيقه في السوال لرفع الضرر دون جلب النفع
وذلك لانها تستعمل فيهما على سوا فكانت مشتركه بينهما توضحه ان الزياده تعلم كون اللفظه
حقيقه في المعنيين جميعا اشتراكا لان يطرد استعمالها فيهما على حد واحد ولهذا فان قولنا لون لما كان يعبر
معبرا للسواد والبياض على حد واحد كان حقيقه فيهما معا وكذلك قولنا لون فانه لما كان
السواد والبياض وغيرهما من الالوان على حد واحد كان حقيقه مشتركه فيها وكذلك
فانها تستعمل في جلب النفع ودفع الضرر فتكون حقيقه فيهما جميعا وعلى هذا قال الشاعر

انا سلمنا الامر بن روزنه وكان الخبر احادا وذكر من رواته ۞ كان شافعي رواية من صحيحه عن البخاري باهسه
وبالجود امره ۞ بوجه انها لو كانت حقيقة في دفع الضرر لوجب ان يسبق منها ذلك الى
افهام السامعين لهذا من حكم كون اللفظة حقيقة ومعلوم ان هذه اللفظة متى اطلقت من
دون قرينة لم يسبق منها الى الفهم دفع الضرر فقط ونعم فكان يجب اذا استعملت في جلب النفع
ان يكون المستعمل لها متجوزا في خطابه لانه قد استعملها في غير ما وضعت له كما اذا استعملت لفظة
اسد في السبع المخصوص ومعلوم انه لا يكون متجوزا في خطابه اذا استعملها في جلب النفع **فان قيل**
ما انكرتم ان يكون انما استعملت حقيقة في جلب النفع لانه يتضمن دفع الضرر في الشاهد من دفع الى ما
ذكرناه من انها تكون حقيقة فيه **قلنا** ان هذا تعسف لا معنى له فانا نعلم من حالهم استعمالها في النفع وان لم
يخطر ببالهم دفع الضرر وانا نعلم في الخبر على حد لولا الشفاعة لما حصل ذلك ليحيى بن زيد من سؤال
المسلمين للرسول صلى الله عليه وآله الدرجة الوسيلة لانه لا يوصف سؤالهم لذلك بانه شفاعة لانه
تعالى يفعل له ذلك من دون سؤالهم وانما تعبدنا بذلك لمصلحة لنا تعلمها **فان قيل** فهل تعتبر الرتبة
في الشفاعة حتى يكون المشفوع اليه فوق الشافع ام لا **قلنا** لا نعتبر ذلك فيها ولهذا يقال شفع
السلطان الى الوزير في خادمه كما يقال شفع الوزير الى السلطان في خادمه وعلى هذا قال صلى الله
عليه وآله لبريرة لما اعتقت وزامت فسخ النكاح [illegible] زوجها زوجك وابو ولدك فقالت اتامرني
يا رسول الله قال لا انما انا شافع فوصف نفسه بذلك والرتبة على العكس فان نفسه صلى الله عليه وعلى آله
فوق كل ذي خصوص [illegible] وان كان لا يبعد اعتبار الرتبة عرفا والله اعلم **واما الموضع**
الثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاعلم انه لا خلاف بين الامة في ثبوت الشفاعة
لرسول الله صلى الله عليه وآله وقد دل في قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا انه مرتبة
الشفاعة والذي حكاه عليه السلام من خلاف المطرفية في اصل الشفاعة هو لبس عن المطرفية انه
لا يجوز ان يفضل الله تعالى بعض المكلفين على بعض بشفاعته صلى الله عليه وآله وحينئذ لا يخلو اما ان
يكون شيء يجب على القديم تعالى فعله فهو فاعله لا محالة فاي معنى لشفاعته صلى الله عليه وآله او
شيء لا يحسن ان يفعله لا محالة [illegible] المفضل فيعم انه تعالى لا يختص منه احدا لغير المكلفين في
التفضل فاذا كان الامر على هذه الصورة لزم بطلان الشفاعة ۞ واختلف الناس في شفاعة النبي صلى

الله عليه وآله لمن هي فذهب اهل العدل من الزيدية وجمهور المعتزلة الى انها للمؤمنين يرفعهم الله
تعالى بها الى النعيم وثوابا الى ثوابهم وليست لمن مات مصرا على كبيرة من الفساق واما الكفار فلا خلاف
انه لا شفاعة لهم بل قد علم ضرورة من دين الرسول عليه السلام انهم مخلدون في النار ابدا وحكي عن الشيخ ابي الهذيل
ان النبي صلى الله عليه وآله يشفع لاصحاب الصغائر لئلا يخرج ما نقص من ثوابهم بما استحقوه من العقاب على
الصغائر التي وقعت منهم ۞ ثم اختلف العلماء في ان الشفاعة هل تحسن من الشافع مع الاصرار من المشفوع
له عقلا ام لا فقال الشيخ ابو هاشم انها تحسن وقال قاضي القضاة انها تقبح واستدل ابو هاشم بانه يحسن من
الله تعالى اسقاط العقاب ابتداء لصحته على ما تقدم فاذا حسن منه اسقاطه من دون شفاعة حسنت
الشفاعة لصحة اسقاطه وكذلك فانه [illegible] قد ثبت انه يحسن من الفاسق ان يدعو الى الله تعالى العفو عن نفسه
مع اصراره على فسقه عقلا فاذا حسن منه وجب ان يحسن من غيره ايضا لان كل واحد من السؤالين
دفع [illegible] الضرر فاذا حسن احدهما حسن الاخر ايضا ۞ **واستدل** قاضي القضاة بانه يقبح
من احدنا ان يشفع لواحد في قتل ولد الغير مع اصراره على ذلك وهذا معلوم عند كل عاقل فاذا
قبح هذا في الشاهد وعلمنا انه لا وجه لقبحه الا كونه شفاعة مع الاصرار بدليل انا متى علمناه كذلك
علمنا قبحه وان لم نعلم امرا سواه ومتى لم نعلمه كذلك لم نعلم قبحه وان علمنا ما علمنا فاذا كان الوجه
في قبحه ليس الا كونه شفاعة للمصر وجب في كل ما شاركه في كونه شفاعة للمصر ان يكون قبيحا لان
الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فيجب ان تقبح الشفاعة الى القديم تعالى لسخف مع اصراره
على ذلك وهذا الخلاف انما يتصور عقلا فاما مع ورود السمع بانه تعالى يعاقب لا محالة فلا شبهة في قبحه
لانه يكون سؤالا له تعالى ان يكذب في خبره الذي اخبرنا بانه تعالى يعاقب الفاسق لا محالة ويصير كانه يقول
اسألك يا رب ان تكذب في خبرك وما هذا حاله قبيح **فان قيل** اليس يحسن من احدنا ان يشفع الى
غيره في امر وان كان قد اخبر بانه لا يفعله او يفعله بخلافه يشفع اليه في ترك ضرب ولده او غيره
وان كان قد اخبر بانه يفعله فهلا جاز مثله في حق القديم تعالى عقلا **قلنا** الفرق بين الامرين ظاهر
فانه تعالى اذا اخبر بشيء فانه يستحيل عنه نقيضه واحدنا اذا اخبر عن شيء فانه لا يستحيل خبره ذلك الشيء على
الحقيقة لانه لا يعلمه فيكون خبره حسنا صورة الى غرضه فيحسن منه ان يشفع اليه في ذلك لانه لا

خلاف القديم تعالى ... فانه يحسن من الفعل لكونه عالما بالعواقب على ما تقدم في الوعيد **واما**
الموضع الثالث في تفضيل ما استدل به عليه السلام فاعلم اولا ان من قال في سقوط العقاب
بالشفاعة لا يخلو اما ان يدعي سقوطه بطريقة الوجوب على حد سقوطه بالتوبة وما اشبهها
او لا يدعي ذلك بل يقول انه يسقط بطريقة التفضل فان ادعى الاول فهو باطل من حيث ان فعل شخص لا يجوز
ان يكون سببا لاسقاط العقاب عن شخص اخر لانه لا اختصاص له به فليس بان يؤثر في سقوط العقاب عن بعض
الاشخاص اولى من بعض لانه معهما على سوا وهذا يؤدي الى سقوط العقاب جملة وهو محال وبعد
فلو جاز ان يكون فعل شخص سببا لسقوط العقاب عن شخص غيره لجاز ان يصير سببا لاستحقاق الثواب مؤديا
الى تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو محال وانما جمعنا بينهما لان الفعلين في الاختصاص على حد واحد فان اثر
احدهما في اسقاط العقاب اثر الاخر في استحقاق الثواب ايضا لا سيما ... انما يسقط العقاب بطريقة الوجوب
لجاز ان يستحق لاجله الثواب وهو محال **فان قيل** وما المانع من جواز ذلك في الثواب مع انكم تقولون بان
الفعل الذي يقع الاقتداء به يعظم ثواب فاعله او عقابه فههنا قد عظم الثواب والعقاب للفاعل
بفعل غيره **قلنا** انه لا يعظم لمجرد فعل غيره وانما لو وقع على هذا الوجه من الامر يعظم ما يستحق عليه
وما يوجد بعده من الافعال وان ... فانه الداعي الى وقوعه فاذا يعظم ما يستحق عليه بحسب كونه دليلا
وليس هو لمجرد فعل الغير بدليل انه لو كان لفعل الغير لوجب ان يستحق به التعظيم وان لم يعلم ذلك الغير به
والدعوة عليه به الى الفعل وهو محال **فان قيل** الست قد قلتم ان المبتدي بالشكر يستحق على غيره
فعل من الممدوح المشكور ... ما لا ... فانه يستحق منه الشكر ويكون مدحا للقديم
تعالى على الايمان وان لم يكن فعلا له **قلنا** اما الشكر فانه يستحقه احدنا لان النعمة اذا حصلت بجاهه
صارت في الحكم كانها من قبله فوجب استحقاقه الشكر عليها وكذلك الايمان لما حصل بتمكينه تعالى والطافه
ودعائه صار كانه وجد من قبله فلم يمتنع مدحه عليه لاجل ذلك وبعد فان من شيوخنا من منع
من ان يستحق تعالى المدح على الايمان بل المؤمن هو الذي يستحق من القديم تعالى المدح عليه قال وانما يستحق القديم
تعالى المدح على مقدمات الايمان التي يتمكن بها وبعد فلو كانت الشفاعة تؤثر في سقوط العقاب
عن الغير لوجب ان لا يختلف الحال فيها بحسب تغاير الفاعلين وكان يجب اذا وجدت من غير الرسول
علم انها تؤثر في سقوط العقاب عن الغير لان الاختصاص منتفيا اذا وجدت من الرسول عليه السلام

يقول انها اذا وجدت من غيره وهذا خلاف ما هو المشروط وبمثل ما قلناه يبطل ما يحكى عن الشيخ ابي الهذيل من ان
الشفاعة حظها في رد الثواب الذي بطل بالصغائر وبعد فانه قد بطل بما ذكرنا الاحباط بسقوط
بالتوبة التي هي من فعل المكلف على ما قدمناه فاحرى واولى ان لا يسقط بالشفاعة وبعد فانه يؤدي
الى تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح ولا يقال ان هذا يستحق التعظيم في الجملة وذلك لانه وان استحقه
في الجملة الا انه لا يستحق هذا المعنى ... الله كما ... اتصال ... ثواب الرسول صلى الله عليه واله
الى رجل من ادنى المؤمنين وان كان هذا المؤمن يستحق التعظيم بهذا القدر وكان ... فاذا ثبت انه لا يجوز اتصال
ما هذا حاله من الثواب الذي قد سقط وجب ان لا يسقط بالشفاعة بل يكون الشفاعة قبيحة في هذه
الصورة لتعلقها بالقبيح فهذا هو الكلام على القسم الاول **واما القسم الثاني** وهو
ان يقال ان الله تعالى يتفضل باسقاط العقاب عند الشفاعة والذي يدل على ان ذلك لا يقع فيه
شفاعة قول الله تعالى وانذرهم يوم الازفة اذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع ووجه دلالة الاية على نفي الشفاعة هو ان الله تعالى نفى الشفاعة عن
كل شفيع لكل ظالم على وجه يطاع في شفاعته والفاسق ظالم فيجب دخوله تحت الاية واذا دخل
فيه لم يشفع له الرسول عليه السلام لانه لو شفع له واطيع في شفاعته لكان ذلك كذبا والكذب
قبيح لا يفعله الله تعالى **واعلم** ان هذا الدليل مبني على امور احدها ان ما يقتضي الاستغراق
لدخوله على الظالمين وهذا ظاهر بدليل انه يصح منه الاستثناء وقد بينا ان صحة الاستثناء دليل على الاستغراق
يوضحه ان القائل اذا قال ما لزيد علي حق فانه يناقضه وينافيه قوله لزيد علي درهم وهذا معلوم عند
اهل اللغة وهو لا يناقضه ولا ينافيه الا من حيث انه اثبت ما نفاه الخطاب الاول فلولا كون الاول
مفيدا للنفي في جميع الحقوق والا لما وجب ذلك وكذلك لو قال ما رايت رجلا ثم قال الا اني رايت زيدا فان الخطاب
الثاني يناقض الخطاب الاول دليل لاقتضائه النفي على سبيل العموم وكذلك اذا قال ما للظالمين
من حميم ولا شفيع ثم ثبت لهم شفيع وجب ان يناقضه وينافيه وهذا يوجب كونه كذبا وثانيها
ان الفاسق من جملة الظالمين وهذا مما لا خلاف فيه بين الامة وقد قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه ولا شبهة ان الفاسق قد تعدى بفسوقه حدود الله تعالى التي نهاه عن الاقدام

عليها فيجب ان يكون ظالما **ومن قال** ما انكرتم ان تكون الاية مسنا وله لنفي الشفاعة
في الدنيا دون الاخرة والخلاف واقع بيننا وبينكم في ثبوتها في الاخرة فاذا جاز ان يريد بها الدنيا سقط
الاحتجاج بها قلنا هذا فاسد من وجهين احدهما ان الله تعالى اوردها بما يقتضي العموم والشمول
لان الاية عامة في الاشخاص عامة في الاوقات من حيث انه نفى الشفاعة ولم يقيد النفي باوقات الاخرة
دون اوقات الدنيا بل عمم النفي عموما فيجب ان يدخل اوقات الاخرة كما دخلت اوقات الدنيا وثانيهما ان
الدنيا ليست بموضع شفاعة حتى يثبت او ينفى فحمل الاية على الدنيا يكون خلاف ما عليه الايمة
ونحقيقه ان الله تعالى قصد بالاية ردع المكلفين وزجرهم عن القبائح فقال تعالى وانذرهم يوم الازفة
والاخبار باهوال العلام بالمجازاة فلما امر رسوله صلى الله عليه وآله بالانذار وحكى بهول ذلك اليوم بقوله اذ القلوب لدى الحناجر
كاظمين ثم قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فاخبر واحكاه من الاحوال بانه لا شفيع يعني
عن الانسان فيها لينزجر عن المعاصي واذا حمل الامر على ما قالوه بطلت فائدة التخويف لان شفاعة
الرسول صلى الله عليه وآله تعني عن اهوال ذلك اليوم لمن قام فاي فائدة في الانذار وحكاية ما حكاه
مع ان الحر الانصل الى الشفاعة الا بارتكاب المعاصي وهذا نقض للغرض عند العقلا **فان قيل**
انه لا نفي لحكم التعلق بالاية من حيث ان الله تعالى نفى ان يكون للظالم شفيع يطاع وقد ثبت ان
المطيع فوق المطاع لان الرتبة معتبرة واذا كان كذلك لم يصح الاستدلال بالاية د والجواب ان
ما ذكروه يخرج الاية عن فائدتها ويوجب الحاقها بالهذر والعبث لان نفي الشفاعة اذا كانت الصورة ما
قالوه عن الرسول صلى الله عليه وآله بمنزلة نفيها عن الجماد لاستحالة ثبوت الرتبة في حق الرسول صلى الله
عليه وآله كاستحالتها في حق الجماد ومع علمنا ان الاية لو وردت بنفي شفاعة الجماد كانت عبثا محالا لا
فائدة فيها فكذلك حالها ومع علقته بالرسول وتعد فان الرتبة غير معتبرة في الطاعة في
اللغة ولهذا قال سويد بن ابي كاهل رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع
ومعناه لم يفعل له ما اراد مشتهاه فان الطاعة عندهم هي فعل ما اراد الغير والجواب الاول اقوى
ولعمري فكان يجب ان العقل من الاية نفي الشفاعة عن الكفار ايضا للعلة التي ذكرها السايل
ولا شبهة ان الاية مفيدة لنفي ذلك وانما الخلاف في الفاسق هل يفيد نفي الشفاعة عنه

هو علينا انما لا تكون الا علامة على الله
لا ينصرون سمع مطاع واذا كان عليه

العموم
ام لا فجعلها عاما ما قاله خلاف لعموم د **ويدل** على ذلك ايضا قوله تعالى ما للظالمين من انصار
فنفى تعالى ان يكون للظالمين ناصر ولم يفصل بين ظالم وظالم ولا بين وقت ووقت فيجب تناوله لجميع
الظالمين في كافة الاوقات وهذا يوجب نفي الشفاعة للفاسق لانه اذا كان من اهل النار ثم شفع
له الرسول كان ذلك اعظم نصرة لان النصرة هي تخليص الغير من المضار والضرر اعظم من العقاب ثم
من وجوه الحق من سفع الى سلطان في رجل ثم يزل مله حتى خلص بشفاعته فانه لا سميه انه لم يكن ناصرا
له ويكون ما فعله نصرة عند كل عاقل **ويدل** على ذلك قول الله تعالى افانت تنقذ من في النار
وهذا صورته صورة الاستفهام والمراد به الانكار ومعناه انك لا تنقذ اهل النار ثم وقال تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون ثم
دلت الاية على ان الشفاعة لا تكون لهم فاشق من وجوه منها قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس ومع
عن كونه يكفي ويغني ومنه قولهم هذا اجزى من هذا اي يكفي عنه ويغني فاذا كانت النفس لا تغني عن اخرى
بل من اجل ما اسلفت من اسباب او احسان بين انه لا شفاعة لفاسق والا كان الشافع له قد اجزى عنه
واغنى ومنها قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة وهذا نص صريح في نفي الشفاعة عن الظالمين د
ومن قال ان الاية قد اقتضت نفي الشفاعة عموما فلم يلزم نفيها اصلا ثم **قلنا** الاجماع قد
وقع على ثبوتها فاذا بطل ان يكون للفاسق تعين انها للمومن لا سيما وقد احبر تعالى في اخر الاية بما يبين ان
المراد بذلك غير المومن بقوله ولا هم ينصرون ولا شبهة ان المومن منصور في ذلك المقام امن من تلك
الاهوال العظام **ويدل** على ذلك انا قد بينا خلود الفساق في النار فلو شفع الرسول عليه السلام
لادى الى ان يكذب الله تعالى في خبره وهو تعالى منزه عن ذلك ومنزه ان شبحه ما يبدل القول لدي وما انا
بظلام للعبيد فاقتضى ذلك ان كل ما اخبر به فانه واقع لا محالة واذا كان قد اخبر بعقاب الفساق
في النار على الدوام لم يجز خلاف ذلك وعلى هذا قال شيوخنا رحمهم الله تعالى انه لو ثبتت الشفاعة
على هذا ان يقولوا بان اسال ذلك ان يكذب في خبره بخلود الفساق ونفي الشفاعة للظالمين وبالجملة
بل من اصل الشفاعة فهو مقبول ثم على ما هو عليه عند كل منصف ثم
من قريب وبعيد وابطل حكمه شبه كله ولا شبهة في صحة ما هو عليه لو تعالى
ثم يسال لهم اذا كانت الشفاعة مقصورة على الفساق كما تقولون فهل يحسن منا ان ندعو الى الله

ومنها قوله ولا هم ينصرون فنفى النصرة
كما وردت مساه وشفاعة للظالمين

ان يجعلنا من اهل الشفاعة ام لا فان قالوا لا فهو خلاف الاجماع وان قالوا نعم قيل لهم ما ذلك
قلنا فاذا كانت الشفاعة مقصورة على الفساق وجب ان يكون تقدير السؤال اللهم اجعلنا من
الظالمين الذين يفارقون العظايم ويواقعون المحارم ويرتكبون اشنع الامور وسائر ما يؤذنك بانواع
القبايح والشرور لنكون من اهل الشفاعة في المعاد ولا خلاف من الامة انه يقبح الدعا بما هذا حاله
مصرا [illegible] وقد عارضونا بما الزمنا شيوخنا رحمهم الله في التوبة فقالوا ان الامة اجمعت على
قولهم اللهم اجعلنا من التوابين وقد ثبت ان التوبة لا تكون الا عن ذنب فيجب ان يكون تقدير السؤال
اللهم اجعلنا من المذنبين لنكون من التائبين

واجاب شيوخنا رحمهم الله تعالى بوجوه احدها ان التوبة قد تحسن لا عن ذنب ولهذا استحسنها كل متكلم عند مشاهدته لما فعله الله تعالى من الامور العظيمة التي يدعو الى التخويف وان لم يجد ذنبا في تلك الحال ومن ذلك جرت عادات الانبياء صلوات الله عليهم وهكذا ما اشتهر عن نبينا صلى الله عليه وآله انه كان يكثر الاستغفار حتى كان يستغفر في اليوم والليلة سبعين مرة وليس ذلك لذنوب كانت تتوالى منه حتى روي عن ابن عمر قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وآله في المجلس الواحد مائة مرة اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم فاذا ثبت ان التوبة تحسن لا عن ذنب بطل ما قالوه

وثانيها ان اجرينا مجرى ابانه في حال الطاعة والمباحات [illegible] بطريقة الانقطاع فيجب ان يكون فيها تحت السؤال ان يجعلنا من التوابين لمن اجرينا [illegible] في كثير من الاوقات وعلى هذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله ما من مؤمن الا وله ذنب يصيبه الفينة بعد الفينة لا يفارقه حتى يفارق الدنيا

وثالثها انه لا يمتنع ان يكون مراد الامة بقولهم اللهم اجعلنا من التوابين يعني من العاملين اعمال التوابين المخلصين الذين يتحرزون عن المحرمات ويقومون بالواجبات لمن مراد الامة بهذا الخطاب لانا نعلم ضرورة انهم يريدون التوبة التي هي الندم على ما فات والعزم على ترك المعاودة فيجوز ان يكون المراد به ما ذكرناه او يكون المراد به اجعلنا من التوابين اذا وقع منا عصيان يوجب التوبة

وتوضيحه ان التوبة اذا كانت هي الندم على ما فات والندم لا يحسن الا اذا تعلق بقبيح فلا بد ان يكون المراد ما ذكرناه والا ادى الى وجوب الندم على ما ليس بقبيح [illegible] ومعلوم ان الندم على الحسن قبيح وهو استثم الاجماع على

القبيح وهو محال لانه يبطل كون الاجماع حجة ولهذا ابطل [illegible] ما عارضت به المرجئة من قولهم ما تقولون في رجل حلف بانواع الايمان من الطلاق والعتاق والحج والصيام والصلوة وغير ذلك ليفعلن ما به يستحق شفاعة الرسول عليه السلام ايؤمر بفعل المعاصي من شرب الخمر والزنا والربا وغير ذلك من انواع الفسوق ام بفعل الطاعات فان قالوا يؤمر بفعل القبايح فهو خلاف دين الاسلام لانه لا خلاف بينهم انه لا يجوز الاجبار بما من عنه بهذه القبايح وان قالوا نفعلها فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ولا شبهة ان الشرع [illegible] على الرغبة في شفاعته صلى الله عليه وآله فاذا كانت هذه المعاصي هي السبب في نيلها وجب ان يحسن الاقدام عليها وان قالوا يؤمر بالطاعات وترك المحرمات بطل قولهم ان الشفاعة مقصورة على الفساق

واما الموضع الرابع في ان ما يفعله المخالف وابطاله فقد يعلم [illegible] فقالوا ان المؤمنين في غنا عن الشفاعة لان الله تعالى يوصل اليهم الثواب موفرا جزيلا في كل وقت وحين ولا فايدة في الشفاعة والحال هذه اذا كانت للمؤمنين وانما تظهر فايدتها للفساق الذين لا ثواب لهم فيسقط الله تعالى عنهم العقاب ويضاعف لهم الخيرات من الجنة

والجواب ان الشفاعة لها فايدتان احدهما ما يرجع الى تعظيم الرسول صلى الله عليه وآله في ذلك الموقف المشهود حيث استجاب الله تعالى دعاه واراه ما وعده وهذا يقتضي رفع منزلته كما يعلم ان السلطان متى اجابه الوزير الى ما طلبه من زيادة رتبة بعض عبيده فان ذلك يقتضي جلالة له عند العقلا بحسب الشفاعة والفايدة الثانية ما يرجع الى زيادة درجات المؤمنين ومنافع تحصل بشفاعته عليه السلام بطريقة التفضل من الله تعالى

ومتى قيل ان الله تعالى قد وعد المؤمنين بانه يفعل بهم ذلك بقوله ويزيدهم من فضله فاي معنا لوقوعه عن الشفاعة **قلنا** ان الله تعالى وان كان يوصل اليهم هذه المنافع كما [illegible] الا انه لم يخبر بانه يفعل ذلك من دون شفاعة فيجوز ان يفعله عند الشفاعة وما هذا حاله يجوز وصفه بانه شفاعة **ونعني** بانه يجوز ان يوصل تعالى اليهم منافع سولها الخبر به لاجل شفاعة الرسول عليه السلام فان فضله تعالى لا نهاية له والغاية لا حد له واذا كان تعالى يوصل اليهم هذه المنافع عند سواله عليه السلام لولاه لما اوصلها صح وصف ما هذا حاله بانه شفاعة

واحتج المخالف باخبار احاد رووها عن النبي صلى الله عليه وآله منها قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي والجواب ان هذا الخبر من اخبار الاحاد ولا يصح الاحتجاج به في مسايل الاعتقاد [illegible]

الكتاب فلا يجوز الرجوع اليه كما لا يجوز الرجوع الى الاخبار التي رويناها المشبهة والمجبرة في الجبر والتشبيه
لمخالفتها الادلة المقطوع بها وبعد فانه معارض بالاخبار التي وردت في خلود الفساق في
النار ولقوله صلى الله عليه وآله ليست شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا نص صريح وقال صلى الله عليه وآله
انما الشفاعة لمن لم يظلمني في عترتي وقال صلى الله عليه وآله حرمت شفاعتي لمن هو من امتي ابغض
اهل بيتي بقلبه ولسانه ورجل وصل لهم حوائجهم لما اضطروا اليه ورجل ضارب بين ايديهم بسيفه وعلى من هذا
المخالف شفاعة الرسول صلى الله عليه وآله لمن ابغضهم بقلبه ولسانه ولمن حاربهم وهذا ظاهر الفساد
وبعد فلو قلنا بصحة الخبر لوجب حمله على ان المراد به اهل الكبائر الذين تابوا ليكون ذلك جمعا بين
الادلة فصح انه لا شفاعة للفاسق ومتى قيل هل يشفع صلى الله عليه وآله لامته ام لهم
ولغيرهم قلنا ذكر بعض شيوخنا رحمهم الله انه يشفع للجميع لما دل على ثبوت الشفاعة لمن فضل
من امته وغيرها من سائر الامم الماضية فيجوز ان يشفع لهم ومتى قيل هل للعترة من الانبياء
صلوات الله عليهم شفاعة قلنا قد وردت بذلك الاخبار لتظهر منزلتهم في ذلك المقام كما تظهر
منزلة الرسول صلى الله عليه وآله ومتى قيل فهل لغير الانبياء شفاعة قلنا قد وردت بذلك
الاخبار ايضا في قوله صلى الله عليه وآله يشفع يوم القيمة ثلثة الانبياء العلماء الشهداء وهذا من المجوزات
فان كانت الاخبار مقطوعة وجب ان يقطع عليه وان لم يكن مقطوعا عليها نقفنا على التجويز لان القطع
من غير دلالة لا يجوز لانه يكون ابدا عاما لا يؤمن كونه خطا وما هذا حاله قبيح عند العقلاء

باب الكلام في المنزلة بين المنزلتين قال عليه السلام

ان لاهل الكبائر من هذه الامة منزلة بين منزلة الكافر والمؤمن في الاسم والحكم خلافا للخوارج
والحشوية ولنا الاجماع فيهم قد وقع على ذلك فلم يصح لاحد من الفريقين دليل على مذهبه واعلم ان الكلام
من هذه الجملة يقع في ثلثة مواضع احدها في معنى المنزلة بين المنزلتين وبيان ما دعا الى ذلك والثاني في
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
اما الموضع الاول فاعلم ان معنى قولنا المنزلة بين المنزلتين ان مرتكب الكبيرة نحو قاطع الطريق وتارك
الصلوة وشارب الخمر منزلة بين منزلتين منزلة الكافر والمؤمن في الاسم والحكم فاما منزلته في [illegible]

والحكم فاما منزلته في الاسم فلا يسمى مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا واما في الحكم فانه لا يحكم له باحكام
المؤمنين من وجوب تعظيمه وموالاته ولا يحكم له بكثير من احكام الكفار نحو تحريم مناكحته وموارثته
وما اشبه ذلك فلاجل هذا صارت له منزلة بين منزلة المؤمن والكافر لانه اخذ من كل واحد منهما
شبها من المؤمن تحليل المناكحة وتجويز موارثته ومن الكافر وجوب معاداته وما اشبهها فصار له
حكم بين حكميهما ولا يقدح في ذلك ما يقوله من ان [illegible] اهل القبلة من يكفر نحو المجبرة والمشبهة
وذلك لمن كان منا فيما قدمناه من المعاني وشبهها وهي لا يستحقها الكفر واما الذي دعى الى
اثبات المنزلة بين المنزلتين فهو اختلاف احوال المكلفين في استحقاق الثواب والعقاب وذلك
ان المكلف اما ان يكون من اهل الثواب او من اهل العقاب فان كان من اهل الثواب فانه لا يخلو اما ان
يكون ثوابه كثيرا ام لا فان كان ثوابه كثيرا فانه يوصف بانه رسول ونبي ولا فرق في وصفه بانه
رسول بين ان يكون ملكا او من البشر ولهذا وصف الله تعالى الملائكة بانهم رسل في قوله جاعل الملائكة
رسلا اولي اجنحة وغير ذلك ويجوز وصفهم ايضا بانهم انبياء لمعنى ذلك في حقهم الا ان
هذه اللفظة قد غلبت عليها بعرف الاستعمال نوع البشر على ما قدمناه وان لم يكن ثوابه كثيرا
فانه يوصف بانه مؤمن وبر وتقي وصالح وغير ذلك وان كان المكلف من اهل العقاب فلا يخلو
اما ان يستحق عقابا عظيما او لا فان استحق عقابا عظيما وصف بانه كافر في الجملة ويتبع ذلك وصفه
باسم عن كفر مخصوص نحو قولنا يهودي ونصراني ومجوسي وباطني ومطرفي ونحو ذلك وان استحق عقابا
دون ذلك وصف بانه فاسق ومنتهك وملعون وكان الداعي الى اختلاف هذه الاسماء اختلاف احوال
المكلفين في استحقاق الثواب والعقاب لان المعاصي اذا اختلفت فلا بد من اختلاف الاسماء لانها معتبرة بها فلهذا
احتجنا الى القضاء بالمنزلة بين المنزلتين واما الموضع الثاني في حكاية المذهب وذكر
الخلاف فاعلم انه لا خلاف بين الامة في جواز وصف شارب الخمر والزاني وقاطع الطريق وما
اجرى الى هذا ام لا وعندنا انه لا يجوز
اسميهم بانهم فساق واما الخلاف في انه هل نسميهم [illegible]
ومعهم بالكفر ولا انا نسميهم عن الكفر ولا بالايمان ولا انا نسميهم عن الايمان والخلاف في ذلك مع الخوارج
والمرجئة والحسن بن ابي الحسن البصري فاما الخوارج فانهم يصفون الفاسق بانه كافر واختلفوا في انه
هل يوصف بانه مشرك ام لا فقالت الاباضية انه لا يوصف بفسقه بانه مشرك وعند سائرهم

انه يجوز وصفه بانه مشرك . واما المرجية فانهم يصفونه بانه مؤمن حتى ان منهم من يقول ان ايمانه كايمان
جبريل وميكائيل عليهما السلام وانما عد الخلاف مع الخوارج لانهم ايضا يصفونه بانه مؤمن وهم مع المرجية
في هذا الباب وانما وصفته المرجية بانه مؤمن لاعتقادهم ان الايمان هو التصديق فقط فالواو فرق وحد
منه التصديق واما الحسن بن ابي الحسن البصري فانه يقول ان الفاسق يجوز ان يوصف بانه منافق ولا
يقتصر على اللفظ من دون معناه في حقه فيقول انه يبطن الكفر وهو انكار العقاب . **واما**
الموضع الثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف فمعنى ان يتكلم
في ستة مواضع احدها بيان معاني هذه الالفاظ المتقدمة في اللغة نحو قولنا مؤمن ومسلم وقولنا كافر
وفاسق ومنافق وما يفيد ذلك او بعضه . وثانيها انه يجوز نقل الالفاظ اللغوية الى معان شرعية
وثالثها ان هذه الالفاظ قد نقلت الى فوايد شرعية وبيان تلك الفوايد ورابعها في ذكر الدلالة على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف في اصل المسلة . وخامسها في ابراد ما يتعلق به الخوارج
وابطاله وسادسها في ابراد ما يتعلق به المرجية وابطاله . **اما الموضع الاول** فاعلم
ان قولنا مؤمن يستعمل في اصل اللغة في معنيين احدهما بمعنى التصديق ومنه قوله تعالى في قصة
اولاد يعقوب عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وثانيهما يفيد المخوف وهو الفاعل للامن كما ان
المخوف هو الفاعل للتخويف واذا وصف الله تعالى بانه مؤمن فهو على الوجهين احدهما انه صدق انبياءه
عليهم بما اظهره من الاعلام الدالة على صدقهم وما يجري مجرى التصديق بالقول في الاسماع دون العمل وانما
من الافعال فانه يجوز وصفه بذلك كما يوصف الاشارة بانها تصديق اذا انضمت الى ذلك ولهذا ان الملك اذا ادعى
عليه بعض خدامه انه قد ولاه على الرعية وانه صدقه انه يحرك راسه بما عرف العادة انه يقصد تصديقها
يفعل ذلك فانه يوصف بانه مصدق له وان لم يوجد منه القول الذي هو صدقت والمعنى الثاني في الله تعالى
معنى انه امن اولياءه من عذابه اذا انا اعلمهم انه لا يعاقبهم بالادلة الدالة على ذلك . واما قولنا مسلم
فانه يفيد في اللغة فاعل الاستسلام وهو الانقياد للغير . ومنه قول الشاعر : اسلمت وجهي
لمن اسلمت له الارض تحمل صخرا ثقالا . فوصف الارض بانها اسلمت وانما اراد انها انقادت لله تعالى
وجرت على ما اراد اذ كان لم يحصل فيها تعذر . ومنه قول الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا

ولكن قولوا اسلمنا معناه انقدنا للاحكام في الظاهر واستسلمنا وان لم يكن كذلك
على الحقيقة . واما قولنا كافر فاعلم ان الكفر في اصل اللغة هو التغطية ومنه قيل
تكفر فلان بالسلاح اذا تغطى به . ومنه قولهم في الحراث كافر لانه يستر ما فيه ومنه قول
الشاعر : حتى اذا القت يدا في كافر واجن عورات الثغور ظلامها يعني الشمس اذا
وقعت في البحر . ولذلك وصفوا الليل بانه كافر لما يحصل به من التغطية ومنه قول
الشاعر : يعلو طريقة متنها متواترا في ليلة كفر النجوم ظلامها . [illegible]
ويوصف الزارع بانه كافر لانه يغطي البذر بالتراب . ومنه قوله تعالى اعجب الكفار نباته .
واما المنافق فانه من يبطن شيئا ويظهر خلافه واصل ذلك من جحر اليربوع لانه يجعل
لبيته موضعين اذا طلب من احدهما خرج من الاخر فسمي النافقاء ولا يفيد هذه الالفاظ مدحا
ولا ذما زايدا على طريقة اللغة . **واما** قولنا فاسق فان الفسق في لغة العرب هو الخروج
ومنه قولهم فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها واستعمل في الخروج على وجه الاضرار
ومنه سميت الفارة فويسقة لانهم اعتقدوا ان خروجها على وجه الاضرار . ومن ذلك
قولنا مشرك فانه في اللغة عبارة عمن اثبت شريكا مع الله ولهذا يوصف الثنوي بانه
مشرك ويوصف عابد الوثن بذلك لانه اثبت الها ومعبودا مع الله تعالى . ومن ذلك قولنا
ملحد فان الالحاد في اصل اللغة هو الميل ومنه وصف اللحد بانه لحد ومنه قوله تعالى يلحدون
في اسمائه فالملحد على هذا هو المايل . **واما الموضع الثاني** وهو انه يجوز نقل
الالفاظ اللغوية الى معان شرعية فهذا هو مذهبنا وللخلاف في ذلك مع المرجية
وعبارتها [illegible] ان [illegible] قلب الاسم يوجب تغيير المسمى وهذه جهالة واما
المرجئة فانهم يقولون بانه لا يجوز ذلك قال بعض علمائنا وبعض علمائهم يدل على انهم
احالوا ذلك وبعضها يدل على انه لا يقع وان كان يجوز ان يقع الا انه لم يرد دليل على ان ذلك
قد وقع فيها ولا يكون الكلام معهم هاهنا لانهم موافقون في جواز النقل وانما الكلام معهم
في ان ذلك قد وقع ام لا وهو الموضع الثالث . والذي يدل على صحة ما قلناه انه قد ثبت ان
المسمى لا يستحق اسمه الذي اضيف اليه على طريقة الوجوب لانه لو وجب ذلك لم يخل اما ان يجب
لامر يرجع الى الاسم او لامر يرجع الى المسمى او لذلك اجمع او بعضه وهذه الاقسام كلها باطلة
فانه قد ثبت ان الاسم من قبيل الكلام فيفتقر الى فاعل كسائر الافعال ومع افتقاره الى

فإن قيل كيف يجوز أن يجب للمسمى معنى بنفسه أنه لا يجوز أن يكون ما جاز له وإذا لم يكن وأما كان
جائزا وإذا ثبت أنه جائز جاز أن ينقل من ذلك المسمى إلى غيره من المسميات يوضحه أن الاسم لم
يجز أن يكون تابعا للاختيار الفاعل فيجوز أن يختار الفاعل جعله لمسمى آخر ومتى قيل إن هذا
يبنى على أن اللغات حاصلة بالمواضعة فأما إذا كانت بالتوقيف فإن ذلك غير واجب فيها
قلنا قد بينا أنها حاصلة بالمواضعة فيما تقدم ولو قد ثبت ذلك ولو كانت توقيفا لكان
ذلك جائزا فيها أما بأن ينقل الفاعل ذلك الاسم إلى غيره وإما بأن ينقله غيره من العاديين ويدل
على جواز النقل أنه قد وقع على ما نوضحه فلولا كونه جائزا وإلا لما وقع لأن المستحيلات لا
تقع ه وأما قولهم إن تغير الاسم يوجب تغير المسمى فباطل من وجوه أحدها
أن السواد يسمى كونه سوادا لما هو عليه في ذاته فلم يجز إذا وصف بأنه بياض أن يتغير عن
كونه سوادا مع أنا قد بينا أن خروج الموصوف عن صفته الذاتية محال وثانيها أن تغير الاسم
ليس منافيا لصفته الذاتية ولا جار مجرى المنافي لها فيجب إذا تغير أن يتغير المسمى وثالثها
أن تغير الاسم لا يكون أكثر من عدمه فإذا كان معدوما قبل وجود المسمى أو قبل وضع
الفاعل له لم يوجب تغيره وكذلك إذا تغير الاسم ومتى قيل إن قولكم بجواز تغيير
الأسماء يؤدي إلى إبطال الشرائع وذلك لأن الأدلة الشرعية إذا كانت ألفاظا وهي
حقائق في معانيها التي أفادتها حال ورودها من جهة الحكيم جاز تغيرها فإن ذلك يؤدي
إلى أن يتغير حكم المكلفين بذلك الخطاب وهو فاسد لأنه يجب على المكلف أن يحمله على حقيقته
فإذا تغيرت حقيقته من معنى إلى معنى آخر وجب أن يحمله كل واحد من المكلفين على السابق
إلى فهمه من الحقيقة لأنه يجب حمله على حقيقته عنده وهي مختلفة فلزم أن يختلف الحال
في ذلك ه والجواب أن هذا لا يدل على استحالة النقل وإنما يدل على أنه لا يقع في
هذه الصورة ونحن نقول بذلك فإنه تعالى إذا خاطب بخطاب وكان حقيقة في معنى فإنه لا
بد من أحد أمرين إما أن يصرف المكلفين عن تغيير هذه الحقيقة من ذلك المعنى إلى غيره وإما بأن يقوي
دواعيهم إذا خاطبهم ويبين تغيرها إلى النقل بأنها كانت حقيقة في كذا وكذا من المعاني
وكل واحد من الوجهين لا يؤدي إلى تكليف ما لا يعلم ولا إلى اختلاف الأحوال في مقتضى
الخطاب وبعد فإنما أورده السائل إنما يرد بعد أن يستقر الشرع فأما المانع من النقل قبل
استقراره كذلك فإن هذا الوجه زائل في الحال هذه ه وبعد فإن هذه الشبهة إنما ترد
إذا كان غير القديم تعالى هو الناقل للاسم فما المانع أن يكون القديم تعالى هو الذي ينقله

من معنى إلى معنى سواه وبعد فإن ما أورده إنما يرد فيما ورد التعبد به فما المانع أن يجوز ذلك فيما
لا تعبد علينا فيه لأن نقله لا يؤدي إلى المحال

وأما الموضع الثالث

وهو أن
هذه الألفاظ قد نقلت إلى فوائد شرعية وبيان تلك الفوائد فالذي يدل على ذلك وجوه
منها قول الله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالله تعالى نفى
عنهم الإيمان مع أن التصديق قد وجد منهم فدل ذلك على أن الذي نفاه ليس هو الذي وجد
منهم وهذا يدل على أن الإيمان في الشرع ليس هو مبقى على أصل اللغة فإن قيل ما أنكرتم
أن يكون الذي نفاه عنهم هو التصديق بالقلب لأن الذي وجد منهم هو التصديق باللسان
فقط قلنا التصديق هو من قبيل الكلام لأنه يرجع إلى قول القائل صدقت أو ما يقوم
مقامه ولهذا إذا أطلق لم يسبق منه إلى الأفهام إلا ما ذكرناه ومعلوم أن ما هذا حاله
لا يكون إلا باللسان دون القلب فإذا وجد منهم ذلك ونفى تعالى عنهم الإيمان ثبت أنه قد نقل
وبعد فإنه إذا كان لغويا وجب صرفه إلى ما يعقله أهل اللغة ويعرفونه وهم لا
يعقلون التصديق بالقلب وإنما يعقلونه بالقول المخصوص لأنه أحد أقسام الخبر عندهم ه
ويدل على ذلك قول الله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون فجمع تعالى بين الإيمان
والشرك فلا بد أن يريد بالإيمان الذي أضافه إليهم التصديق وهذا يدل على أن الإيمان ليس منهم
هو التصديق لأن المؤمن ليس بمشرك بالاتفاق ه ويدل على ذلك قول الله تعالى إنما
المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى
ربهم يتوكلون فجعل تعالى من صفاتهم ما ليس بتصديق نحو خوفه تعالى والتوكل عليه
وهذا يدل على أن الإيمان ليس هو مجرد التصديق لا سيما وقد دخل في الخطاب إنما وهي تقتضي
الحكم عن غير ما دخلت عليه كما أن القائل إذا قال إنما العالم زيد أفاد أن غيره ليس في منزلته
ومن ذلك قوله تعالى إنما الله إله واحد فكانت حقيقته في هذا المعنى وإن جاز أن
يستعمل في غيره لكن ذلك على وجه المجاز دون الحقيقة ه ويدل على ذلك أنه لو كان
قولنا مؤمن مبقى على أصل الوضع لوجب أن يجوز إجراؤه بطريقة الاشتقاق ولأنه كذلك في [illegible]
اللغة وإجراؤه بطريق الاشتقاق فاسد من وجوه منها أنه كان يجب أن يجوز إجراؤه على
الكافر إذا حصل منه تصديق لأنه يصدق بكذا وهذا يقتضي أن يكون إذا أطلق من غير قرينة
نفى الفهم من زنديق يصدق بكل شيء ووجوب وصف اليهودي بأنه مؤمن لأنه مصدق بالله تعالى
وبنبي من أنبيائه عليهم وكذلك النصارى وغيرهم من الكفار ولا شبهة أنه لا يجوز وصفهم

من ذلك ومنها انه كان يجب ان لا يجري على فاعله الا اذا كان فاعلا للمصدر يوم من لم يكن مصدقا
وجب ان لا يجري عليه وكان يجب ان لا يجري على النائم والساكت والميت لمن المصدر فى غائب ه
موجود منهما وجب على هذه الطريقه ان يقول القايل اشهد ان محمدا كان رسول الله لمن هو لا يجب ان
يجري بطريقه الاشتقاق ايضا وقد ان يجب نعصهم ذلك وهذا خلاف المعلوم من دين المسلمين
وما يعرفه الشرع الشريف ه‍ **ومنها** انه كان يجب اذا اجري بطريقه الاشتقاق ان لا يفيد
المدح عند اطلاقه ومعلوم انه يفيد المدح عند اطلاقه ويدل على انه لا يجري على وجه الاشتقاق
لانه لا مدح في ذلك كما لا مدح في قولنا طالم وقائل وكاسر وفاعل وغير ذلك كما يفيد
الاشتقاق من الفعل المطلق الذي لا صفه له زايده على حسنه ولا شبهه ان المصدر يوما لا صفه له
زايد على حسنه فلم يكن معينا للمدح وفارق قولنا منعم فانه وان اجري بطريقه الاشتقاق الا انه
يفيد المدح لانه يفيد ايصال النعمه الى الغير وكان مدحا لخلاف قولنا مومن فانه اذا افاد كونه
مصدقا لم يعقل فائده للمدح واختلاف بين الامه انه مفيد للمدح ه‍ **ويعد** فانه يحسن توسطه
بين اوصاف المدح فلولا كونه مفيدا للمدح والا لما حسن فيه ذلك وانما قلنا انه يحسن توسطه
بين اوصاف المدح فلانه يحسن ان يقال فلان مومن صالح تقي من يعني فيكون قد وسطها بين اوصاف المدح
وانما قلنا انه لا يحسن ان يتوسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح فلانه لا يحسن ان يقال فلان صالح
اسود تقي في ذلك قولنا اسود لا يفيد مدحا لا بانفراده ولا بانضمامه الى غيره فلم يحسن توسطه بين
ما يكون مدحا وبمثل ما قلناه تعلم ان قولنا مسلم منقول بانضمام اللغه الى معنى شرعي **واعلم**
ان الاسلام والايمان في اجري الشرع ه‍ ويدل على ذلك قول الله تعلي فاخرجنا من كان فيها من
المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وهذا صريح في ان المومنين والمسلمين بمعنى واحد فلولا
كون الايمان والاسلام بمعنى واحد والا لما جاز ذلك ه‍ ومن ذلك قولنا دين فانه يفيدهما ايضا
ولهذا قال الله تعلي ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام والايمان فاحد وقال تعلي ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقد علمنا ان من ابتغى الايمان يقبل منه فدل ان هذه الالفاظ بمعنى
واحد ه‍ **ومما** يوكد ما قلناه الاخبار المتظاهره عن الرسول صلى الله عليه واله نحو قوله بني
الاسلام على خمس شهاده ان لا اله الا الله واقام الصلوه وايتا الزكاه وصوم شهر رمضان والحج

قال رسول الله افضلهم قال الايمان اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطه الاذى عن الطريق
والحيا شعبه من الايمان ه‍ فجعل ذلك اسلاما وقال صلى الله عليه واله المومن من امنه الناس والمسلم من سلم الناس من يده ولسانه
وقال صلى الله عليه واله لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن فاذا فعل
ذلك انتزع الايمان من قلبه فجعله غير مومن بهذه الافعال وان كان المصدر غير حاصل وقال صلى الله عليه
واله لا يكون المومن مومنا حتى يامن جاره بوايقه قيل وما بوايقه قال غشمه وظلمه وقال الله لا دين لمن
لا امان له وغيره عظيمه في هذا المعنى واما المراد التنبيه على ما ورد من هذا الجنس لانه يتعذر حصره في هذا
الموضع واعلم انه لا فرق بين قولنا مسلم ومومن وديّن وخيّر وصالح وتقي وبر لانها من بعض ذلك ما يفيد
من البعض الاخر وكله موضوع للمدح والتعظيم فلا يجوز اجراوه الا على من يستحق التعظيم دون الذم
والاهانه واذا تقرر كون الايمان والاسلام منقولين وانهما واحد فلنتكلم في بيان ما يفيدانه
وقد اختلف شيوخنا في ذلك فذهب الشيخان ابو علي وابو هاشم رحمهما الله الى انهما يفيدان فعل الواجبات واجتناب
المقبحات وقضاه النوافل ليست من الايمان ولا تخرج عند هما المومن عن اسم الايمان الا اذا اتى بمعصيه كبيره
عقابها اعظم ما له من الثواب ومنهم من قال انه فعل الطاعات الواجبات منها والنفل واجتناب المقبحات اجمع
ومنهم من قال انه فعل الطاعات واجتناب المقبحات والمكروهات **والذي يدل** على الصحيح
ذلك ان الايمان والاسلام متى اطلقا افادا المدح والتعظيم للمومن والمسلم فيجب ان يكونا مفيدين لما به يستحق
المدح والتعظيم وهذا يقتضي دخول الفرض والنفل وترك القبيح والمكروه لان جميع ذلك مما له
مدخل في استحقاق المدح والتعظيم الا ترى ان المسلم كما يستحق المدح بصلوته الفريضه فانه يستحقه
بصلوته النافله وكما يستحق المدح بتركه للظلم والكذب وغيرهما من القبايح فانه يستحقه بترك
الاكل بالشمال والاستنجا باليمين وهذا يقتضي كون ذلك اجمع من الايمان **ويدل** على ان النوافل
من الايمان اجماع متقدمي الامه على انها من الدين اذ لا يمتنع احد من الامه من وصف ركعتي الفجر بانهما من
الدين واذا ثبت ان النوافل من الدين ثبت انها من الاسلام لانا قد بينا انه لا فرق بين الدين والايمان والاسلام
ويدل على ذلك ايضا ان الله تعلي عد من صفات المومن كثيرا من الطاعات ولم يفرق بين كونها
فرضا او نفلا نحو قوله تعلي انما المومنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم
وانفسهم في سبيل الله فنص تعلي على الجهاد والانفاق في صفاتهم ولم يفرق بين كونه نفلا او فرضا ه‍
وقال تعلي في صفاتهم الذين يقيمون الصلوه ولم يفرق بين فرضها ونفلها الى غير ذلك من الايات واجمع

ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن ع
موجودا معه لا نعلمه مطلقا ولم يفرق بين ان يكون مصدقا او لا فمن علم انه السرقه هو المصدق ع

السخان بالنقل او كان من الدين لوجب في تارك ركعتي الفجر ان يوصف بانه ناقص الدين لانه قد ترك
بعضه ولا شبهة انه لا يجوز وصفه بذلك بل يقال فيه انه كامل الدين والايمان وكذلك فان النوافل
لا حصر لها فما من احد الا وقد ترك شيئا منها فيلزم ان يجوز وصفه بانه غير كامل الدين وان
كان من الانبياء عليهم السلام وهذا ظاهر البطلان **والجواب** ان هذا يبطل على اصلهما بفعل الصغائر
فان تاركها من الدين والايمان فيلزم في فاعلها ان يكون ناقص الدين بل هو كامله وبعد فان النوافل من
الطاعات ومع ذلك لا يجوز ان يقال في الانبياء عليهم السلام انهم نقصوا الطاعات وكذلك غيرهم من المكلفين فاي
جواب اجابوا به فهو جوابنا فيما ذكرناه وكذلك فانه لا شبهة عندهما ان الله تعالى قد كلف
بالمندوبات ثم لا يلزم ان يوصف تاركها بانه لم يقم بما كلفه الله تعالى بفعله ولا وجه لذلك الا ايهام الخطا
عند السامع وبعد فان ذلك انما لم يجز اطلاقه لانه يوهم الخطا من حيث ان السامع للخطاب يجوز ان
يكون ناقص الايمان بترك واجب او بفعل قبيح على حد يستحق عليه العقاب وما اوهم الخطا وجب تجنبه ومتى
ورد بانه لا يوهم الخطا فانه يسوغ اجراؤه ما لم يمنع منه مانع وبمثل ما قلناه لا يجوز ان يوصف
بالاتفاق لاجل ترك النوافل بانه ناقص المروة والمهوى وان كنا نعلم ان ركعتي الفجر وسائر النوافل من جملة
المروة والمهوى **واما** الكلام في ان قولنا كافر قد نقل الى الشرع فالدليل على ذلك انه لو كان
باقيا على اصل اللغة لوجب ان يسمونه الا انه لم يعم عند اطلاقه ما كان يسمونه عند اهل اللغة
ومعلوم خلافه وبعد فانه يجري الا بطريقة الدين بالاتفاق فلو كان باقيا على اصل اللغة ما
عقل منه اللزوم عند اطلاقه لانه لم يوضع لافادة اللزوم عندهم وبعد وكان يجب ان يجوز اجراؤه
على المؤمن مطلقا من دون قرينة لانه لا مانع من ذلك اذا كان لم ينقل ولا شبهة انه لا يجوز اجراؤه عليه
ولا فرق بين الكفر والشرك في عرف الشرع وان افترقا في اللغة وانما قلنا انه لا فرق بينهما في الشرع فلان
قول الله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم يتناول كل كافر سوا اشرك مع الله تعالى ام لا
وكذلك قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فانه لا شبهة انه يتناول
كل كافر ونظائر ذلك كثيرة **ومتى قيل** انه قد عطف الله تعالى المشركين على الكافرين
في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين وهذا يقتضي ان احدهما غير الاخر لانه
لا يجوز عطف الشي على نفسه في حقيقة اللغة **قلنا** ان اللفظين اذا اختلفا واشتركا في اصل

اللغة جاز عطف احدهما على الاخر وعلى هذا عطف الله تعالى الذين عملوا الصالحات على الذين امنوا في
قوله الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وان كان احدهما يعم ما عنده الاخر الا انه انما ساغ ذلك لانه
جرى في خطابه على طريقة اللغة في تغاير اللفظين وكذلك هاهنا ولهذا لا يمتنع احد من الامة من وصف
اليهود بانهم مشركون وان كانوا لا يشركون مع الله تعالى الها الا انه ثني ودرس كفرهم فجاز وصفهم
بالشرك **واما** قولنا منافق فانه يفيد عند اهل الشرع من ابطن الكفر واظهر الاسلام وعلى هذا
جرت احوال المنافقين على عهد الرسول عليه السلام في اطلاق هذا الاسم عليهم لانهم ابطنوا الكفر واظهروا
الاسلام ولهذا قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وهذا لا يليق الا بالكفار فعلمنا ان
النفاق يفيد الكفر **واما** قولنا فاسق فان الفسق عندهم لما كان الخروج على وجه الضرار
وكان الفاسق قد خرج من ولاية الله تعالى الى عداوته فاضر بنفسه لاستحقاقه العقاب جاز اجرا
ذلك عليه ويجوز اجرا هذه اللفظة على كل من ارتكب كبيرة وان كان كفرا ودعا هذا قال تعالى والكافرون
هم الفاسقون الا ان كل كفر فسق وليس كل فسق كفرا على ما نوضحه ان شاء الله تعالى
واعلم ان قولنا كفر يفيد في عرف الشرع نقلا مخصوصا يتعلق به احكام وهي على ضربين عام
وخاص بحسب اختلاف الكفار في انفسهم فاما العام فتحريم المناكحة والموارثة والدفن
في مقابر المسلمين وغير ذلك وهذا عام لكل كافر على مذهب ايمتنا عليهم السلام وان كان الفقهاء
يقولون في بعض حكمه فان الكتابي عند كثير منهم فتباح مناكحته والتزوج منهم مباح دون تزويجهم فاما
الخاص فهو يختلف بحسب اختلاف اصناف الكفر فان كان زنديقا جاز قتل صاحبه رجلا كان او امراة
وسبي ذريته من المسلمين على اختلاف بين ايمتنا عليهم السلام في قتل المراة واختلاف ايمتنا
عليهم السلام والفقها في ماله فان تغلب المرتدون في دار صار حكمهم حكم الحربيين وان كان الكافر
حربيا اي قتله وسبيه واغتنام ماله اجمع وان كان الكفر يهوديا او نصرانيا فانه يجوز قتالهم في دارهم
التي يغلبون فيها فان رضوا بتسليم الجزية خلي بينهم وبين مذهبهم والا حاربناهم وسبي ذراريهم واغتنام
اموالهم **واما الموضع الرابع** في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه
المخالف في اصل المسلة اما ما ذهب اليه الخوارج من ان الفاسق كافر فاعلم انهم لا يخلو اما
ان يصفوه بانه كافر على طريقة اللغة او على طريقة الشرع فان ارادوا طريقة اللغة

سق

فقد بينا ان هذه اللفظة كانت موضوعة عندهم للمعطلة وبهذا المعنى غير حاصل في حق الفا
فانه ما عطل شيئا ولا افعال الله عطل نعم الله تعالى يجازي ذلك عليه لمن يعطيه النعم بعد انه انكرها
ولم يشكرها وهذا مفقود في الفاسق فان ارادوا انه يوصف بانه كافر على طريقة الشرع فلا يخلوا
اما ان يثبتوا معنى هذه اللفظة بحقه من احكام الكفر ولا يثبتونها فان اطلقوها من دون اثبات
معناها فباطل لان الشرع لم يعقل بان هذه اللفظة تجري حيث لا يثبت هذه الاحكام وان قالوا ان
احكامها ثابتة بطل من وجوه احدها ان الله تعالى شرع اللعان بين الزوجين من اجل نفي الزوج
ورميه بالزنا فلو كان الفسق كفرا لما كان مشروعا بينهما وانما قلنا ان الله تعالى شرع ذلك
بينهما فلان نص القران بذلك ولا خلاف فيه بين الامة **وانما قلنا** انه لو كان الفسق
كفرا لما كان مشروعا بينهما فلانه قد ثبت ان احدهما لا بد ان يكون فاسقا لان الزوج ان كان صادقا
فالزوجة بانه كانت فاسقة للزنا وان كان كاذبا كان فاسقا لاجل القذف واذا كان احدهما فاسقا
لا محالة وجب ان ينفسخ النكاح بينهما لانه لا خلاف ان الردة سبب لفسخ النكاح بين الزوجين فكان يجب
ان لا يشرع اللعان بينهما لانه لا لعان مع بطلان الزوجية كما لا لعان بين الاجنبيين وهكذا مع الزنا بمثله
الاجنبيين وكان يجب ان لا يقف فسخ النكاح بينهما على المرافعة الى الحاكم والخلاف ان النكاح باق
بينهما مع ذلك الى ان يفسخه الحاكم بينهما فعلمنا ان الفسق لا يكون كفرا [illegible] وهو ان احدهما
اذا ارتد دون الاخر فانه لا خلاف ان النكاح منفسخ بينهما وان لم يفسخه حاكم بل هو عند مضطر اليه
في فسخه وهذا يوضح ان الفسق ليس بردة **وثانيها** انه كان يجب ان ينعقد الاجماع بين الامة
على ان احد الزوجين اذا شرب الخمر او زنى او سرق لم يرتفع النكاح بينهما لان هذا الفعل حينئذ داخل
في جملة ما انعقد عليه الاجماع من ان الردة سبب لفسخ النكاح فلما علمنا ان الامة غير مجمعة على فسخ
النكاح بينهما مع ما بيناه علمنا ان الفسق ليس بكفر **وثالثها** انه قد تقرر ان الكفر اذا كان
على وجه الردة يوجب القتل لقوله صلى الله عليه وآله من بدل دينه فاقتلوه وقد علمنا ان كثيرا من
المعاصي وقعت من ارباب على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله نحو شرب الخمر والقذف والزنا فاقام
عليه السلام الحدود عليهم ولم يحكم ببطلان النكاح بينهم وبين ازواجهم **ورابعها** ان الاجماع قد
انعقد من الصحابة على ان على هذه المعاصي ليس بكفر وليس اجري احكام البغاة واشتهر الاجماع من

الصحابة فلا يجرون مذهب الخوارج على ان الباغي ليس بكافر وظاهر امر امير المؤمنين عليه السلام بين ان يكون
له فيه وبين ان لا يكون له فيه في الاجارة على جرحهم فاجاز عليه مع الفئة ومنع من الاجارة عليه
الا مع فقدها وكذلك الكلام في اتباع مدبرهم وظهر احكام البغاة عنه عليه السلام على
وجه كان هو الاصل فيها اجمع اهل الاسلام وافرد الصحابة على ما فعل بل كان عمدتهم في كثير
من ذلك رحمة الله عليهم . واذا رجعت الى القران وتاملته تحققت ابطال ما قالوه اصلا وذلك
ان الله تعالى امر بقطع يد السارق بقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولم يامر بقتله وكذلك
امر بجلد الزاني اذا لم يكن محصنا ونفيه ووجوب رجمه بالسنة اذا كان محصنا وكذلك حد القذف
وشبهه ونحوه ذلك يدل على انها ولا يستوي كفار لانهم لو كانوا كفارا وجب ان يحكم
منهم وهذا يقتضي وجوب قتلهم ويبطل ما قلناه بطلان ما ذهب اليه الحسن البصري من ان الفاسق منافق
وذلك انه قد ثبت ان النفاق كفر وعلى هذا قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وهؤلا
يبلغ الى هذا الحد الا وهو كافر وقد ثبت ان احكام الكفار منتفية عن الفاسق وبعد فان المنافق
من اظهر الاسلام وابطن الكفر وليس هذه حال شارب الخمر والزاني ونحو هذين فانهم غير منطوين
للكفر بوجه انه ليس من العلم بالديانات وبين هذه الافعال التي هي الفسق تناف واما يجري
مجرى التنافي فيجوز ان يقع من الفاعل وان كان عالما بها لان العلم بها غير ملجئ الى ترك القبائح وانما يتركها
باختياره فيجوز ان يختار فعلها على تركها لما يعتقد ان يكون فيها من نفع . **واما الكلام على**
المرجئة فيما ذهبوا اليه من ان الفاسق مؤمن فالذي يدل على بطلان قولهم وجوه احدها انه قد ثبت
ان هذه اللفظة تفيد المدح والتعظيم على ما قدمناه وقد علمنا ان الفاسق غير مستحق للمدح والتعظيم
بل يستحق الذم والاهانة واللعن وغير ذلك بالاجماع فكيف يكون مستحقا للمدح مع ذلك ومنها
وضوحا ان الله تعالى اثنى على المؤمن بقوله قد افلح المؤمنون وقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وقال تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهذه الصفات كلها منفية عن الفاسق فانه لا افلاح
له فكيف وقد بينا انه مخلد في النار وكذلك فانه لا يجوز موالاته وقد قال تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله
واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم الآية

الايمان عمن وادّ من حادّ الله ورسوله ولا شبهة ان الفاسق هذه صفته قد حادّ الله تعالى فثبت ان موالاته
حرام بخلاف المومن فان موالاته واجبة ۞ ويدل على ذلك قوله تعالى في صفة النبي صلى الله عليه بالمومنين
رووف رحيم وقال تعالى في الزاني والزانية ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله فالله تعالى نهى عن الرافة بهما
وجعل من صفات النبي كونه رووفا بالمومنين فلو كانا مومنين لما نهى تعالى عن الرافة بهما ۞ ويدل على ذلك
قوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وهذا يقتضي ان الفاسق ليس بمومن وان الاسم مقصور لقوله بعد
الايمان ووجه انه لانه سمي بذلك في حاله فسقه كما سمي بذلك في حاله تركه ان لا يصح ان يقول القايل
بئس السجية الاقبال على اللعب بعد الاشتغال بالطاعة الا وهو لا يطيع في حال اللعب ۞ ويدل ذلك
قوله صلى الله عليه وآله لا يزني الزاني حين يزني وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مومن
يعني وهو مومن فقيل يا رسول الله افكافر هو قال لا بل كما هو قال فاسق ۞ ويدل على ذلك ان الفاسق ولا يسرق الخمر حين يشرب
يستباح دمه على بعض الاحوال عقوبة كما نقوله في قتل الباغي وقتل الساعي في الارض فسادا وعلى بعض
الوجوه وغير ذلك بخلاف المومن فان دمه حرام الا على وجه لا يكون عقوبة كما اذا تاب من القتل ثم
اقتص منه فان ذلك ليس بعقوبة وهذا يوضح ان الفاسق غير مومن ۞ ويدل على ذلك قوله تعالى افمن
كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون وهذا يقتضي ان الفاسق لا يجوز وصفه بانه مومن ولا
بغير ذلك من الاوصاف التي تفيد المدح او ما يفيده غير موجود في حق الفاسق ۞ واما الموضع
الخامس وهو في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله الخوارج وابطاله فقد تعلقوا بايات
من كتاب الله تعالى ونحن نذكر جملا منها وما ذكره العلماء في معناها وانما احوج الى تاويلها الادلة
التي قدمناها ان الفاسق لا يجوز ان يوصف بانه كافر ولا ان تثبت في حقه احكام الكفار فلو لم نحملها
على معان صحيحة سوى ظواهرها لادى الى تناقض الادلة فحطها في هذا الباب حط الايات المتشابهة
في باب التوحيد فانه يجب تاويلها لمخالفة ظاهرها الادلة المقطوع بها فمن ذلك قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين قالوا فبين تعالى ان تارك
الحج كافر فيجب ان يكون حكم غيره ممن يترك الفرايض كحكمه ۞ والجواب ان الاية عند اهل
العلم على [illegible] فانه ليس فيها ومن كفر بترك الحج بل لا ذكر لترك الحج اصلا فكيف يحمل لفظة الكفر على ذلك
مع انه لم يجر له ذكر وانما اراد تعالى ومن كفر بجحد وجوب الحج لانه قرر وجوبه بقوله على وجه [illegible]

للايجاب ثم عقبه بقوله ومن كفر فلا بد ان يكون راجعا الى ما تقدم ليستوي الكلام ويصح فيه النظام
ولا شك ان من انكر وجوبه فقد كفر لان من انكر امرا من امور الدين المعلومة من الرسول عليه السلام
فانه كافر بالاتفاق ۞ ومن ذلك قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
قالوا وقد علمنا ان من الحكام من يجور في حكمه فيكون كافرا بذلك ۞ والجواب ان المتمسك
بالاية لا يصح له ذلك لانه اورد الخطاب على وجه لا ننازع فيه فان ما اذا دخل في الخطاب اقتضى العموم
ونحن نقول ان من لم يحكم بجميع ما انزل الله فهو كافر بلا نزاع في ذلك واما النزاع فيمن لم يحكم ببعض ما
انزل الله فاذا لم يتناوله الاية لم يصح تعلق المخالف بها ۞ وقد قيل ان الاية وان نزلت في اليهود لان ما قبلها
وما بعدها فيهم والشبهة في كفرهم واما الخلاف في فساق اهل الصلاة ومتى قيل ان عندكم ان الخطاب
اذا ورد على سبب لا يجوز قصره على سببه قلنا انما نقول بذلك الا لمانع يمنع من العموم والمانع ما قدمنا
من الادلة القاطعة بان الفاسق ليس بكافر وقد قيل ايضا ان المراد بالاية من لم يحكم بما انزل الله تعالى
على وجه الرد له والانكار فانه يكون كافرا والفاسق ليس كذلك ۞ ومن ذلك
قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور والشبهة انه لا يصح التمسك بهذه الاية لان الاجماع قد
انعقد على انه تعالى يجازي غير الكفار وهم الموصوفون كما في قوله تعالى اولئك لهم جزاء الضعف فلا
بد ان يكون الاية محمولة على وجه يصح والمراد بها انه لا يجازي بعذاب الاستيصال الا الكفور وهو
ما انه تعالى اخرجها في نهار ۞ ومن ذلك قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
الا الاشقى الذي كذب وتولى وهذا لا يصح لهم التعلق به من وجوه احدها ان الله تعالى ذكر
انه تعالى نارا والنار ها هنا منكرة وليس فيه ما يمنع ان يصلي الفاسق نارا اخرى سواها وثانيها
ان الله تعالى وصف الذي يصلى النار بانه الاشقى ومعلوم ان سائر الجمع ليس هو الاشقى وانما هو شقي
وجاحد الصانع وما اشبهه هو الاشقى دون سائر الجمع وثالثها انه تعالى وصف الاشقى بانه ومن ذلك
الذي كذب وتولى وقد علمنا ان سائر الجمع ليس بمكذب فلا يجوز ان يكون مرادا بالاية ومن ذلك
قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وقد علمنا ان الفاسق آيس من روح الله تعالى
والجواب ان المصدق بالله تعالى ورسله والثواب والعقاب لا يكون آيسا في دار الدنيا من
روح الله لان الياس انما يكون بطريقة القطع دون التجويز ومن علم ما ذكرناه عرف ان له طريقا

مخلص بها نفسه من العقاب بالتوبة ما دام مكلفا وإنما يكون كافرا إذا لم يتق بهذه الأمور وليست هذه
حالة الفاسق ومن ذلك قوله تعالى وإن جهنم لمحيطة بالكافرين فإذا كانت محيطة بالفاسق وجب أن يكون
كافرا وهذا الاستدلال لهم به لأن إحاطتها بالكفار لا يمنع من إحاطتها بغيرهم لأن تعليق الحكم على
صفة لا يدل على نفيه عما عداها لا سيما أن القائل إذا قال المسجد محيط بالعلماء فإنه لا يمنع أن يكون محيطا
بغيرهم من العوام فكذلك هاهنا **ومن ذلك** قوله تعالى واتقوا النار التي أعدت للكافرين
وهذا التعلق لهم به لأن كونها معدة لهم لا يمنع من كونها معدة لغيرهم كما إذا قيل الحبس معد للسراق
فإن ذلك لا يمنع من كونه معدا لسائر المفسدين ومن ذلك قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم والجواب أن هذا الاحتجاج لهم لا الاستدلال به لأنه وارد
فيمن كفر بعد إيمانه وفي الكفار من كفر [illegible] فإذا جاز أن يدخل النار من لا إله آخر لم يمنع أن يكون الفاسق
مسترد الرحمة في النار من لا إله آخر وبعد فإنه ليس في تقسيمهم إلى نوعين ما يدل على نفي نوع ثالث ومن ذلك
قوله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن قالوا فقسمهم إلى نوعين ولم يذكر ثالثا **والجواب**
أن انقسام نوعين لا يدل على نفي ثالث وبعد فإنهم المجانين والأطفال فإذا خرجوا من هذين
النوعين جاز خروج الفاسق أيضا ومن ذلك قوله تعالى ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا
أنفسهم ثم قال بعد ذلك ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون قالوا فتوجه الكلام على [illegible] أن الفاسق
ممن خفت موازينه يجب أن يكون كافرا **والجواب** أن الفاسق غير مكذب بالله تعالى فكيف يصح
أن يكون مرادا بقوله تعالى فكنتم بها تكذبون وبعد فإن الله تعالى ذكر صنفين وهذا لا يقتضي
نفي ثالث لأنه لا معترض له في خطابه ولهذا فإنه تعالى قسم الحيوانات إلى أقسام بقوله تعالى والله خلق
كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء وقد
علمنا أن لها أقساما سوى ذلك فدل على أنه لا يمنع من ذكر صنفين نفي ثالث يوضحه أن الشيء لا يجوز أن يسمى [illegible]
عن الحالات التي لا يدل على نفي ما عداه يوضحه أن القائل إذا قال الكرمة طويلا وقصيرا فإن ذلك لا يدل
على نفي أنه لا يكون المتوسط سيما بل ذلك من المجوزات عند السامع للخطاب لو كان الخطاب فيه نفي
ما عرفنا اشتمل عليه لوجب إذا ذكره بعد ذلك أن يكون مناقضا في خطابه وقد علمنا أنه لو قال أو أكرهت

متوسطا فإنه لا يكون مناقضا ولا متجوزا في خطابه عند أهل اللغة وبعد فإنه تعالى بين أن المكلفين
على قسمين فمنهم من ثقلت موازينه بكثرة ثوابه وزيادته على عقابه ومنهم من خفت موازينه بزيادة عقابه على
ثوابه وما لا يكون له ثواب [illegible] ولما كان الفاسق [illegible] ممن خفت موازينه لم يمتنع أن يعنيه تعالى
بذكر بعض الجملة الأولى وهذا الكافر دون الفاسق وليس في اقتصاره على ذكر [illegible] ما يدل على أنه لم يعن
بخطابه الآخر ولولا ذلك لأوجب ألا يكون الفاسق داخلا إلا وهو مكذب ومعلوم خلافه [illegible]
ومن ذلك قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وهذا الاستدلال موضع الخلاف لأنه
إن الكافر فاسق في ذلك هو مقتضى الآية وإنما الكلام في أن الفاسق كافر وهذا لا تتناوله النص
ومن ذلك قوله تعالى والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة وقد علمنا أن الفاسق من أهل
المشأمة فيجب أن يكون كافرا **والجواب** أن الله تعالى إنما ذكر أن الذين كفروا هم أصحاب المشأمة
وليس في ذلك أن أهل المشأمة هم الذين كفروا بآيات الله ويجوز أن يكون غيرهم من أصحاب المشأمة وإن
لم يكونوا كفارا ألا ترى أن قول القائل أصحاب الجنة هم المتقون لا يدل على أن الطفل ليس في الجنة وتعلقوا
من جهة الاعتبار بأن الواجبات أن تارك المعرفة بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وآله وما جرى
مجرى ذلك من الواجبات يكون كافرا ولا علة لكفره إلا أنه ترك واجبا فيجب في كل من ترك واجبا
أن يكون كافرا أو يقولوا من شأن الجهل بالله تعالى كفر وكذلك الكذب عليه وعلى رسوله اعتمادا
ولا علة لكفره إلا أنه قبيح فيجب مثله في كل قبيح والجواب أن ما ذكروه [illegible] فمن أين أنه
إنما كفر في الصورة التي قالوا لأنه ترك واجبا أو فعل قبيحا ولا دلالة على ذلك بل قد دلت الأدلة [illegible]
على أن ذلك كفر وهي غير ثابتة في سائر الواجبات التي تترك ولا في القبائح التي تفعل فلم يكن ذلك كفرا وقالوا
أيضا قد ثبت أن الصلاة واجبة والمعرفة واجبة ثم المنكر لوجوب الصلاة كافر فكذلك تاركها
والجواب على نحو ما تقدم من أن إنكار الصلاة إنما كان كفرا لطريقة غير قائمة في تركها
وهي أن المنكر لها يكون رادا على الرسول صلى الله عليه وآله ومكذبا له والخلاف في كفر من هذه حاله
وليس كذلك تاركها قالوا لو كان الفاسق غير كافر لوجب أن تثبت له دار سوى دار الكافر والمؤمن
دار علمنا أنه لا دار إلا أن يكون مؤمنا أو كافرا ومن بطل أن يكون مؤمنا وجب أن يكون كافرا والجواب أن
من علمنا أنا نثبت دار الحرب للفاسق وهو الصحيح على ما نوضحه إن شاء الله تعالى وإذا [illegible]

وهو ما حكاه عن الصحابة رحمهم الله من اطلاقهم على ما صدر من احدهم ولهذا كان من واصل ع

سقط ما يفعلونه من حين فسقه **قالوا** قد ثبت ان الكفر انما كان كفرا لانه عداوة لله تعالى فالفاسق
بهذه المنزلة فيجب ان يكون كافرا **والجواب** ان ذلك انما يدل على انه لم يكن كفرا لانه عداوة لله تعالى حتى
يلزم مثله في حق الفاسق بل كان كفرا لدلالة دلت على ذلك **قالوا** لو كان الفاسق منزلة بين المنزلتين
منزلة المؤمن والكافر لوجب ان يكون حكمه دينا معلوما واذا لم يصح ان يكون من باب الايمان ثبت انه لا منزلة
في الفسق واذا بطل ان يكون ايمانا ثبت انه كفر **والجواب** ان هذا لفظ محتمل فان اريد به انه يكون دينا لله
تعالى فهو فسق والفسق لا يصح ان يكون دينا لله تعالى لانه تعالى انما شرع من الدين ما كان حقا دون ما كان باطلا وان
اريد ان يكون دينا اي ان المكلف يدين به في بعض الحالات فقد يكون بهذه المنزلة اذا كان من باب الاعتقادات
كما في مذهب الخارجية فاما اذا كان من افعال الجوارح فان هذه اللفظة لا تجري عليه فانها لا تجري الا
على الاعتقادات **قالوا** انما قلتموه خلاف الاجماع لان الصحابة كانوا مجمعين على ان المكلف اما كافر
واما مؤمن فلم يثبتوا واسطة بينهما وانما **قالوا** ان هذا حادث من زمن واصل ابن عطا فلم يصح العصابة هم
والجواب ان الامر بالعكس مما ذكروه فان مذهبهم الذي نصبوه خلاف الاجماع لان المعلوم من حال
الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يقيمون الحدود على الجناة من شارب الخمر والزاني ولم يعلم انهم حكموا
عليهم باحكام الكفار ولا فسخوا نكاحا بينهم ولا فعل ذلك وبين امرايه وكل هذا يبطل ما ذكروه
واما قولهم انه حادث من زمن واصل فغير صحيح فان الذي كان بين واصل والبصري في ذلك خلاف الحسن
واصحابه في انه منافق فلما بين لهم انعقاد الاجماع على انه فاسق وعدم الدليل الدال على نفاقه تمسكوا
بالمجمع عليه وتركوا ما لم يدل عليه دلالة ورجع كثير من اصحاب الحسن الى قول واصل رحمهما الله تعالى
سقط ما قالوه **فصل** ومن تمسك الحشوية بما قالوه بوجهين احدهما ان اقدام الفاسق
على فسقه يدل على انه لم يعتقد العقاب على الحقيقة لانه لو اعتقده على الحقيقة لما اقدم على
الفعل لان من عظم ضرره سهل عليه فعله انه لا يفعله وكان مثل ذلك بمن علم ان في حجر حية فانه
لا يدخل يده فيه ولا وجه لذلك الا خوف الضرر وكيف بعقاب الله تعالى **والجواب** انما اوردوه لا يصح فانه
قد يجوز ان يؤثر المعصية لشدة شهوته ويسوف التوبة لثقته ظنا منه انه لا يكون معتقدا للعقاب بوجه
انه اذا لم يتصور ان يزول عنه اعتقاد العقاب اذا اقدم على ما يجوز كونه كبيرا حتى يكون صادقا فكذلك

اذا اقدم على ما يعلم كونه كبيرا وما ذكره من المثال بالحية فانه ليس نظيرا لمسالتنا فان ادخاله اليد يتضمن
ضررا عاجلا من غير نفع يحصل والنظير ما قلناه نوضحه انه لو كان في الحجر الف دينار فانه يجوز
ان يدخل يده طمعا في تحصيل هذا النفع ويجوز ان يكون معه الترياق الذي اذا لسعته ازال ضررها
وهذه حالة الفاسق فانه يعلم ان التوبة تمحو الذنوب التي تقارفها فاذا اسرف سهوته الى العفو لم يمتنع
ان يقع منه ويطمع في ازالة العقاب بالتوبة او بان يكون ممن يجيا تفضلا ان الله تعالى يعفو عن اهل الفساق
فلم يلزم ما قالوه **ومنها** قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون وهذا يقتضي ان الفاسق منافق
والجواب انه لا خلاف ان المنافق فاسق لان الفسق من اسماء الذم المنبئة عن استحقاق العقاب وهذا
المعنى قائم في حق المنافق فجاز وصفه بانه فاسق كما جاز وصف الكافر بانه فاسق ولم يلزم ان يكون
كل فاسق كافرا كما جاز وصف الكافر بالظلم في قوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم لم يجب ان
يكون كل ظالم كافرا **فصل** واما ما يحكى عن بعض الزيدية ان الفاسق كافر نعمة فهو خلاف
في عبارة وذلك لانهم جعلوا افعال الطاعات بمنزلة شكر الباري تعالى على نعمه لانها تشبه الشكر من
حيث انه لا يمكن ان يفعلها الا على وجه التعظيم فاشبهت الشكر ويدل على ذلك قوله
عليه السلام ... عبادة ... فسماها شكرا في هذه الصورة
لكونها مفعولة لتعظيم المنعم وهذا الامر منه من جهة المعنى الا انا نقول ان الكفر قد
نقل من معناه الذي وضع له الى من يستحق اجراء احكام مخصوصة من اباحة القتل وتحريم المناكحة والموارثة
وغيرها ونحو ذلك فان هذا يقتضي ان هذه القضية ما يكون صغيرا ومنها ما يكون كبيرا لانه اذا كان
ترك الكفر يوجب ان يكون المكلف موصوفا بانه قد كفر النعمة وجب ايضا في ترك الصغائر ان يكون
تاركه موصوفا ايضا بانه كفر النعمة وهذا يقتضي ان يطلق على الانبياء عليهم السلام انهم كفروا النعمة لما وقع منهم
من الصغائر وهذا ظاهر الفساد **وفي فصل** ان اجراءه يوهم الخطا ولذلك لم يجز اطلاقه فلسنا
واطلاق هذه اللفظة يوهم الخطا وهو انه احرى عليه تحريم مناكحته وموارثته ونحو ذلك فاما
ان لم يوهم الخطا الا ان يجري اجراءه مجرى ... لقرينة فاما مع القرينة فانه يجوز اجراؤه وكان يجوز في ايراده تعالى
فانهم كفروا نعمة الله تعالى معلوم جلاله **واما الموضع السادس**

به المرجئة وابطال ما قد تعلقوا به في قولهم ان الفاسق مؤمن بلغة التصديق فان قالوا لو لم يكن الايمان عبارة عن ذلك
وكان مفيدا لفعل الواجبات واجتناب المقبحات لوجب ان يوصف افعال الله تعالى بالايمان كما يوصف
افعالنا بذلك ومعلوم انه لا يجوز وصفها بذلك فلا بد ان يكون معناه راجعا الى التصديق لا الى امر
غيره ولهذا قال هذا المعنى المعقول في حقه تعالى صح وصفه بذلك ثم والجواب ان قولنا ايمان لا يجري
على الافعال من حيث انها واجبة فقط بل من حيث انها مما يستحق بها الثواب ولهذا يجري على المندوب منها مثل ما
يجري على الواجب واذا كانت الواجبات التي تحصل من الله تعالى لا مدخل لها في استحقاق الثواب لم يجز ان يعطى
بانها ايمان وتجري في ذلك مجرى قولنا كفر فانه لما افاد استحقاق العقاب لم يجب اذا ورد وقوعه من الله
في المكلف ان يوصف بانه كفر لانه لا يستحق عليه العقاب فصار اجراء لفظة الايمان على الفعل موقوفا
على ان يكون له صفة زائدة على حسنه بشرط ان يكون له مدخل في استحقاق الثواب ولا يمتنع في اجراء اللفظة ان
يكون موقوفا على الشرط فان قولنا امر وان كان لا يجري على القول الا اذا ورد بصيغة افعل فانه لا بد من
اعتبار الرتبة وكذلك الدعاء والسؤال وما اشبه ذلك ثم ولعد فان ما قالوه يلزمهم مثله في العرف العقلي
وذلك انه قد ثبت انه يجوز اجراؤها على الافعال الواجبة بل لا بد اذا فعل تعالى الواجب ان يوصف فعله بذلك
وليس الا ما ذكرناه من افادته استحقاق الثواب ثم **ومن ذلك** قولهم قد ثبت ان الايمان والدين لا يجوز
ان يكون مختلفا ولا شبهة ان هذه الافعال مختلفة في شرائع الانبياء عليهم فلم يجز ان يكون هي الايمان والدين المعروف الحق
لا يكون هي الا ووجب حمله صرفه الى ما لا يكون مختلفا فيها وهو التصديق ولعد فاذا كان الايمان
عبارة عن هذه الافعال ومعلوم انه يدخل فيها الزيادة والنقصان وجب ان يكون ايمان بعض المكلفين
ازيد من ايمان غيره ثم والجواب ان اطلاق الاختلاف على الايمان والدين يوهم الخطا فوجب تجنبه
واما الزامهم ان يدخل الزيادة والنقصان فذلك هو ما نقوله فانه
عمل فمتى عنى بان المراد به ما نقوله جاز اجراؤه
معنى لا الزامه ثم **ومن ذلك** قولهم لو كان الدين والايمان عبارة عن الواجبات وعن بعضها من الطاعات
لوجب ان يقال في تارك الصلاة انه تارك للدين والملتزم للايمان والدين عندكم واحد والجواب انه
لا يجب ان يقال في تارك الصلاة انه تارك للدين وانما يساوي الجمل منها فاذا كان الفاسق بتركه
الصلاة وانا لم نساو بين هذه الافعال وافرادها وانما يقال بانه تارك للدين وانما
لم يوصف بجملة الافعال لم يجز ان يقال بانه قد ترك الملة وكذلك لا يجوز ان يقال بانه تارك للدين
مع انه مدعو الى التوحيد والعدل
يوصف بانه تارك لبعضه فاما ان يوصف بانه تارك له جملة

وصدق الوعد والوعيد ودوام ما يستحق على ما يجب عليه وترك ما نهي عنه وانما ترك الصلاة فقط فكيف يقال
بانه تارك للدين ثم واختلف الشيخان في ذلك فابى قولنا مثله فقال ابو علي الملة ما يدين به قوم من الاعمال
التي يرون فيها واجبة فيوصف ذلك بانه ملة لهم وحكي عنه في اطلاق القول بانه تارك الملة انه يقتضي
الكفر فيجعل الله على هذا المذهب ما تكلم بتركه وقال ابو هاشم في الملة انها والايمان والدين والا
سلام سواء على الجملة فقد صارت هذه اللفظة في العرف بعد ما تكلم المرء بتركه فلم يلزم ما قالوه ثم
قلنا ان ما قالوه يقتضي ان يكون الفاسق على ملتين مختلفتين لتمسكه بما هو فسق وايمان **ومتى قيل**
ذلك يوهم كونه ذا ملتين مختلفتين ودينه في الحقيقة واحد ثم **ومن جملة** ما تعلقوا به قولهم
لو كانت الصلاة من الدين والايمان لوجب فيمن عرض في صلاته ما يفسدها ان يقال انه قد بطل دينه وايمانه
ويفسد كما يفسد صلوته وبطلت ويلزم ان يقال الزمه استئناف الدين والايمان كما يقال الزمه استئناف
الصلاة ثم والجواب ان ما قالوه عبارة لا طائل تحتها واذا كانت فائدتها مختلفة وجب الرجوع الى المعنى
وترك ما يوهم الخطا وجاز ان يحترز له ان يقول قائل اذا كان الليل مظلما جاز وصف نعمة الله بانها مظلمة
واذا انكسفت الشمس قيل نعمة الله قد انكسفت فكما ان ذلك الذي يلزم منه محال فانما لا يجوز اطلاقه لايهامه
الخطا وجب ان يحترز منه ومن مثله واذا اضيف الفساد الى الصلاة فالمراد انها لم تستكمل شرائطها
التي يجب ان يقع عليها بجمع ذلك ووجب استئنافها وهذا لا ينبي عن الذم والاستحقاق لان المكلف لم
يفعل شيئا اذا اخل على طريق الطهارة ثم سبق الحدث بعد ذلك واذا اضيف البطلان الى الدين والايمان فانه
يفيد الذم وانا نلزمه من اصول الدين لم يات به على الحد الذي يجب ثم وقولنا استانف الاسلام لا يجري مجرى
قولنا استانف الصلاة فان الاول يفيد انه رجع الى الاسلام بعد كفره بخلاف الثاني فانا قد بينا انه
من لا يفسد شيئا من جهته اصلا ويلزم مثل ما قالوه في النذر والقضاء فانه يقال قد استوفى صلوته ولا يقال قد استوفى دينه
ونذوره وان كان يتضمن النذر والقضاء الواجب **ومما تعلقوا** به ايضا قولهم ان الله تعالى عطف في القرآن الاعمال
الصالحة على الايمان فدل على ان احدهما غير الاخر وذلك ظاهر في قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا وقوله الا من تاب وامن وعمل عملا صالحا وقوله امنوا وعملوا الصالحات ثم **والجواب** انه يجوز
عطف احدهما على الاخر وان كان احدهما هو الاخر او منه على طريق التفخيم والتعظيم او التاكيد كما

سابقوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسله ع

وقال تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فعطف جبريل وميكائيل على
الملائكة وهما منهم وقال تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وهي من جملة الصلوات فكذلك
يجوز عطف الاعمال الصالحة على الايمان وان كانت منه ولعلم ان قولنا امن بالله او هو مومن بالله
يفارق قولنا مومن مطلقا وذلك لانه اذا اضيف الى الله تعالى كان المراد به التصديق واذا اطلق فالمراد
به فعل الواجبات وترك المقبحات واختلفوا في الفاسق هل يجوز ان يوصف بانه مومن على طريقة
التقييد لا فقال ابو القاسم انه لا يجوز ان يوصف بانه مومن بالله لان الله تعالى قال وقد علمنا ان الفاسق
ليس كذلك وقال غيره بل يجوز ان يوصف بانه مومن بالله لان هذه اللفظة اذا اضيفت الى الله تعالى كانت
تعني التصديق وهذا المعنى قائم في حق الفاسق فجاز اجراء هذه العبارة في حقه ع

فصل الكلام في الكفر والفسق

اعلم ان الكلام من هذا الباب يقع في عشرة مواضع احدها الكلام في تسمية المباح وثانيها الكلام في الطريق الى
الكفر والفسق وذكر الخلاف وثالثها انه هل يجوز ان يكون كفر وفسق لا دليل عليهما ام لا ورابعها
الكلام في ان التاويل لا يمنع من الاكفار وتفصيل الخلاف في ذلك وخامسها في ان الكفر يدخل
عموما في ان يفعل وان لا يفعل وسادسها الكلام في تعيين ما هو كفر وما هو فسق وسابعها الكلام في
احكام الكفار في حكم الساب في كفر الكافر وحكم العزم على الكفر وانواع ما اختلف في كونه كفرا
وثامنها الكلام في احكام الكفار وتاسعها في الفاسقين وعاشرها الكلام في الوعيد وما يتعلق
بها

اما الموضع الاول فاعلم ان غرضنا بتسمية المباح فيما يجب استحقاق العقاب عليها
وقد بينا انها مشتركة في استحقاق العقاب عليها وان اختلف العقاب فمنه ما يختص ايصاله الى فاعله
ومنه ما لا يختص والذي يختص هو ما كان بتسميته كبيرا والذي لا يختص ما كان صغيرا وهو ما يكون عقابه
دون ثواب فاعله على ما سلف في الموافقة والمعاصي تنقسم الى كبير وصغير والكبير على ضربين كفر وفسق
ولا ثبات لنا في العقل يجوز ذلك كله ولا القطع على تفصيل منه على التعيين وقد خالف في هذه الجملة
الخوارج وهم على اصناف فمنهم من يجعل المعاصي كلها كفرا ومنهم من يستثني الصغائر ومنهم من يستثني معاصي
الانبياء عليهم وما عدا ذلك يجعله كفرا واختلفوا ايضا فمنهم من يجعل ذلك كفرا شركا ومنهم
من لا يجعله كذلك ومنهم من يجعل المعاصي كفر نعمة لا غير والدليل على انقسام المعاصي الى ما ذكرناه حيث
قال الله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعل تعالى المعاصي انواعا ثلاثة

فان قيل عطف بعضها على بعض والايمان من ترك العصيان ما هو صغير لان الشي لا يجوز ان يعطف على نفسه
قيل انه لا يصح لكم التعلق بالعصيان على اثبات الصغير لان عندكم ان الالف واللام اذا دخلا على الجمع اقتضيا الا
ستغراق وهما يعم ذلك الكفر والفسق وليس ذلك وان اقتضيا الاستغراق حقيقة فان ما قلناه من اقتضا
التغاير بين العطف والمعطوف حقيقة ايضا فيجب حمله على المجاز فيفيد ايضا الاستغراق لما قلناه

فان قيل فلم حملتموه على ان المراد به البعض وهو مجاز اولى من ان تحملوه على الجملة الاولى وان كان مجازا
ايضا قلنا ان هذا المجاز الذي حملناه عليه من كونه متعلقا بالبعض اقرب لان الاكثر في الكلام ان الشي
لا يعطف على نفسه ويدل على ما قلناه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ووجه
دلالة الاية على ما ذكرناه ان الله تعالى اخبرنا بان اجتناب الكبائر يكفر عنا السيئات وقد علمنا ان الشي لا يكون
شرطا في نفسه فيجب ان تكون السيئات غير الكبائر حتى يصح ان يكون تكفيرها مشروطا باجتناب الكبائر
لان الشرط غير المشروط ويدل على ذلك ان الدلالة قد دلت على ان الكبائر لا تجوز على الانبياء عليهم وقد دل
السمع على انها وقعت منهم معاصي نحو قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وقوله حاكيا عنه ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال تعالى حاكيا عن يونس نبيه عليه لا اله الا انت سبحانك اني كنت من
الظالمين وقوله لرسول الله صلى الله عليه عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر الى غير ذلك فاذا ثبت ان المعاصي قد وقعت منهم ولا بد من كونها صغائر لانها لو لم تكن صغائر لكانت
كبائر وقد ثبت ان الكبائر لا يجوز ان تقع منهم على حال

ومتى قيل فهل الصغائر مقصورة على الانبياء عليهم
حتى لا تقع من غيرهم او يجوز وقوعها من غيرهم قلنا لا يجوز ان تقع من غيرهم وتكون صغائر وذلك لانها
انما كانت صغائر اذا وقعت من الانبياء عليهم لانها تقع وعقابها قليل في جنب ثوابهم ولا يمتنع ان تكون
اذا وقعت من غيرهم عقابها دون ما لهم من الثواب لانه يجوز ان يكثر ثواب غيرهم حتى يوفي بكفر عقابها
وبعد فان ظاهر قوله ان تجتنبوا خطاب عام لجميع المكلفين فلولا ان الصغائر يجوز ان تقع من غيرهم
والا لم يصح ان يوجه اليهم الخطاب لانه لا يعذب تعالى بالامر وتوعيه لئن لم يكن عاصيا واعلم ان الكفر
يعظم عقابه مبلغا عظيما حتى يكون كفرا ولكنه الفسق يجب ان يزيد عقابه على عقاب ما هو صغير
وان كان لا بد ان ينقص عقابه عن عقاب الكفر ولكنه الصغائر تنقص عقابها ايضا ولا يمتنع ان يختلف حال
الكفر في نفسه حتى يكون عقاب بعضه اعظم من عقاب البعض الاخر كما نعلم ان كفر الصانع تعالى يكون

الى نبيه صح

اكبر في باب الكفر من جحد ان يكون نبيه عليه السلام وكذلك حال الفسق فانه يختلف حاله في كبره العقاب

فان قيل امام مرتبة المسلمين من يعتقد ما عليه فعل رجل من عوامهم وكذلك الصغائر يجوز ان تختلف
حالها ايضا واعلم انه يجوز في فعل ان يكون كفرا من شخص ولا يكون كفرا من غيره لان الكفر انما صار كفرا لانه
يلحق فاعله عظيما في العقاب يحبط ويرتفع عما يقع عليه من وجوه العظم فاذا كان كذلك لم يمتنع ان
لا يقع على مثل ذلك الوجه من شخص ويقع عليها من شخص اخر فيكون كفرا من احدهما ولا يكون كفرا من الاخر
الا ان هذا لا يتصور في شريعة نبينا صلى الله عليه واله فان ما دل على ان الفعل كفر قد دل على انه مطلق
من غير تقييد فلو جوزنا ان لا يكون فعله كفرا اذا وقع من واحد من الامة وان كان كفرا من غيره خرج
عن كونه دليلا وخروجه عن كونه دليلا محال وكذلك حال الفسق فان ما ذكرناه جار فيه على
الصورة التي ذكرناها وعلى هذا اصلنا في الصغائر انه يجوز ان يكون ما هو صغير من مكلف يكون فعله كبيرا
من شخص اخر قال علماؤنا رحمهم الله تعالى ويجوز عقلا اذا اجتمع الكبائر ان يعظم عقابها حتى يبلغ عقاب
الكفر الا ان هذا لا يتصور الا من جهة السمع لانه قد قضى بان هذه الكبائر لا يجوز ان يحكم على مرتكبها
باحكام الكفار

واما الموضع الثاني وهو في ذكر الطريق الى التكفير والتفسيق
وذكر الخلاف في ذلك فاعلم ان الطريق الى التكفير هو السمع دون العقل وانما قلنا ذلك لانه قد
ثبت ان الكفر لا يكون كفرا لكونه قبيحا والا لوجب ذلك في جميع القبائح وهو محال لما قدمناه فلا بد ان
يكون وصفه بذلك مفيدا للزوم عقابه منزلة عظيمة وهذا لا طريق اليه عقلا لانا لو خلينا وقضية
العقل لكنا نجوز ان يكون عقاب ضرار من على سرير الحمار اعظم من عقاب من استحلها والشرع قد فرق بين الامرين
فلهذا قال اصلنا ان الطريق الى ذلك هو السمع دون العقل ثم الادلة السمعية على ضربين احدهما ما يثمر
العلم والثاني يغلب على الظن [illegible] الطرق فانه يجوز التكفير به سوا كان [illegible] مطلوبا والاحتياد
او كان خبر احاد او اجماعا [illegible] واحد فان ذلك اجمع لا يجوز ان يقع به تكفير وانما قلنا انه لا
يجوز ان يقع التكفير بما هذا حاله لانه لا يثمر الا الظن والظن انما يجوز الرجوع اليه في باب الاعمال والكلام في
التكفير من باب الاعتقادات والاعتقاد لا يكون علما اذا استند الى الامارات فلا بد ان يرجع الى ما يثمر
العلم **واعلم** ان اخبار الاحاد وان كان لا يجوز قبولها في التكفير فانه يجوز قبولها في اجراء احكام الكفر
ومعنى ذلك انه لا يجوز ان يحكم بكون الفعل كفرا لاجل خبر الواحد واما اجراء احكام الكفار باخبار

٩٨

الاحاد فان ذلك جائز وقد ذكر الامام المنصور بالله عليه السلام واختاره وهو مذهب المحصلين
وذلك لانه يجوز قتل المرتد بشهادة الشهود وان كان لا يحصل بذلك علم وقد قبلت اخبار الاحاد على عهد
الرسول عليه السلام ولهذا اقدم بالغزو لما اخبره عقبة بن الوليد بكفر قوم حتى نزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فامتنع صلى الله عليه واله من قتلهم
لاجل فسقه لا لاجل كونه واحدا. **واما ما** يثمر العلم نحو نصوص الكتاب التي لا تحتمل
وادلة السنة المقطوع بها التي لا تحتمل ايضا فانه لا خلاف في ان التكفير يقع بها واجماع العترة
عليهم السلام عند من يقضي بانه حجة يقع به التكفير اذا كان معلوما وكذلك اجماع الامة عند من
يقضي بانه حجة ومن لم يقض بان ذلك حجة لا يسوغ عنده التكفير به فيجب ان يقف العلم بذلك حسب
على العلم بكون الاجماع كله حجة ولا بد من ان يكون معلوما اما بان نسمع من بعض المجمعين واما
بان ينقل بالتواتر منهم واذا نقل بطريقة الاحاد فانه وان وجب اتباعه الا ان حكمه حكم اخبار
الاحاد فلا يتمسك به الا في اثبات الاعمال دون الاعتقادات ولا خلاف بين الجمهور من الزيدية
والمعتزلة ومن طابقهم في ان ذلك طريق الى التكفير وبعد ذلك قسم اخر اختلف فيه العلماء وهو القياس
المعلوم فمذهب الجمهور من علمائنا من الزيدية والمعتزلة الى انه يصح وقوع التكفير به وذلك هو
اختيار الامام المنصور بالله عليه السلام وذهبت [illegible] روحه الى انه لا يجوز التكفير
بالقياس المعلوم [illegible] القياس على ضربين احدهما ان يعلم في بعض الاشياء انه كفر لعلة معلومة ثم
يوجد مثل تلك العلة في فعل اخر فيقضي بانه كفر نحو ان نعلم ان النصارى انما كفروا لاجل قولهم بالتثليث فنعلم
ان غير النصارى اذا قالوا بالتثليث ايضا كفروا والثاني ان نعلم ان بعض الافعال انما كان كفرا لامر ثم
نعلم انه قد حصل ما هو اكبر منه في فعل اخر فيكون اولى بان يكون كفرا كما نقوله في سب الله تعالى
وسب رسوله صلى الله عليه واله وهذا انما هو في المنصوص عليه لنا [illegible] على القطع من دون القياس
فانه يستغني عن القياس فيه وانما يستعمل القياس في التكفير لعدم النص او الاجماع. واشترك الاولون
على ذلك بان قالوا ان التكفير لا يجوز الا بما يوصل الى العلم فاذا كان القياس معلوما جاز ورود
التعبد باستعماله في التكفير فيجوز التعبد به ثم قد انعقد الاجماع من الصحابة على وجوب الرجوع
الى القياس وانه حجة يجري مجرى وجوب الرجوع اليه مجرى الكتاب والسنة ولم يخص الصحابة
به موضعا دون موضع فيجب ان يقع التكفير به كما يقع بسائر الادلة المقطوع بها
ان نصوص الكتاب والسنة المقطوع بها انما جاز التكفير بها لكونها ادلة مقطوعا بها

فحيث فما اشار كما في كونه دليلا مقطوعا به ان يجوز وقوع التكفير به وهذه علة معلومة
نستدل على وجوب التزامها بما دلة العقول من دون شرع ويمكن ان نستدل على صحة ما ذكره
مثبتة قد بين الله روحه بوجهين احدهما ان الاجماع وان انعقد من الصحابة على وجوب الرجوع
الى القياس الا ان هذه لا منا وان استعماله في التكفير لانه لم يقع منهم لفظ حتى يتصور منه العموم
ليقال بانه لا يجوز تخصيصه الا بدلالة ويمكن ان يجاب عن ذلك بانه وان لم ينقل عنهم لفظ عام
معين الا انه قد نقل معنا العموم وذلك انا قد علمنا من حالهم وجوب الرجوع الى القياس في كل
حادثة [illegible] ولم ينقل الا الاجماع فيما سا في
حكم معين فقط من تناول القياس جملة فهو وان لم ينقل عنهم لفظ عام معنى وانه قد نقل
ما يفيد هذا المعنى ولولا هذا والا وجب اذا حدثت حادثة لم يكن لا يجوز استعمال القياس فيها
لعلمنا بان الاجماع لم يقع على لفظ قد دخلته هذه الحادثة فكان هذا الا [illegible] فيه

الوجه الثاني ان الكفر انما يكون كفرا لاستحقاق صاحبه العقاب العظيم وهذا لا
يكون الا بوقوعه على وجه تعظيم والعقل لا يهتدي الى تحقيقها فلم يصح القياس لانه لا يصح
الاشارة الى علة مضبوطة حتى يقول المستدل قد وجدت هذه في فرع فيلزم ان الحكم فيه كحكم اصله
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال ان الكلام مفروض فيما اذا امكن ان تكون العلة معلومة
مضبوطة فاذا لم يكن ذلك فانه لا يصح الاكفار بالقياس ولا شبهة في ان العلة يجوز ان
تكون مضبوطة بوجهه اما لو علمنا بالنص مثلا ان وصف الله تعالى بانه جاهل كفر وعلمنا
ان العلة لكونه الا انه اضاف النقص الى الله تعالى ثم علمنا ان قول من قال انه تعالى مريد القبائح يتضمن
ان النقص له تعالى وجب ان يقضى بكفره كما قضي بكفر من وصفه بالجهل وعلى الجملة فان العلة ان
امكن العلم بها وجب ان يقع القياس بها والا فلا والحال في الفسق تجري على نحو ما ذكرناه فانه يعلم
بدلالة الكتاب والسنة والاجماع والقياس الشرعي المعلوم ولهذا لو قال لعلي [illegible] فاسق لاجل [illegible] منه
عشرة دراهم فانا اذا علمنا ان عشرة من عشرة دراهم وجب ان نحكم بفسقه ايضا ولولا ذلك والا
احسن منه تعالى ان يعلق بفسقه على مجرد العشرة وكذلك اذا علمنا ان غيره سرق عشرين درهما
فانه يكون اولى بالفسق لوجود علته الاولى فهذا هو الطريق الى الاكفار والتفسيق ه

واما الموضع الثالث وهو انه هل يجوز ان يكون هاهنا كفر لا دليل عليه وكذلك

الفسق ام لا اما الكفر فقد ذهب جمهور شيوخنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ان يكون هاهنا كفر
لا دليل عليه وذهب الشيخ ابو هاشم قدس الله روحه والشيخ ابو بشر الى انه يجوز ثبوت كفر
لا دليل عليه **والدليل** على الاول انه لو جاز ثبوت كفر لا دليل عليه لادى الى تكليف
ما لا يعلم وتكليف ما لا يعلم قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وانما قلنا انه لو جاز ثبوت كفر
لا دليل عليه لادى الى تكليف ما لا يعلم فلان الله تعالى قد تعبدنا باجراء الاحكام على الكفار نحو ان
نقتلهم ونحرم مناكحتهم وموارثتهم ودفنهم في مقابر المسلمين الى غير ذلك من الاحكام فلو لم يجعل
لنا طريقا الى معرفة ما هو كفر لم تجر هذه الاحكام على صاحبها لادى الى تكليف ما لا يعلم و
قد بينا ان تكليف ما لا يعلم قبيح وان الله تعالى لا يفعل القبيح **فان قيل** الست قد تفعل [illegible]
ما هو كفر [illegible] فاذا جاز ان يكون هاهنا كفر لا طريق الى العلم بوجوده فما المانع من ثبوت كفر
لا طريق الى العلم بكونه كفرا **قلنا** الفرق بين الامرين ظاهر وذلك انه اذا سبق لنا العلم
بكون الفعل كفرا في نفسه فان تعبدنا باجراء الاحكام عليه مع علمنا به من جهته [illegible]
ذلك [illegible] اجرا هذه الاحكام والا [illegible] فاذا لم نعلم دلالة على كونه كفرا فانه اذا وجب
وظهر لنا ذلك لم يمكنا ان نجري على صاحبه حكما اصلا فيؤدي الى تكليف ما لا يعلم خلاف الاول
ونكتة الفرق انا غير متعبدين باجراء الاحكام الا مع العلم فاذا علمنا كون الفعل كفرا فقد
صرنا على الصفة التي اذا ظهر لنا اجرينا الاحكام ولكننا اذا لم نعلم من حاله انه كفر ثبت انه لا يجوز
ثبوت كفر لا دليل عليه **واعلم** ان هذا الذي ذكره العلماء مستمر والحال ما قد استقر عليه
التكليف الان فاما لو فرضنا ان الله تعالى لم يتعبدنا باجراء الاحكام على الكفار فان لا نعلم ذلك
فلا حال [illegible] الجاز ثبوت كفر لا دليل عليه لانه اذا كان المانع من ثبوت كفر لا دليل عليه ليس
الا انه يؤدي الى الاحكام التي لزمنا اجراؤها ثم فرضنا ارتفاع التكليف بها فانه يجوز والحال هذه
ثبوت كفر لا دليل عليه **واما** الكلام في انه هل يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه ام لا فالصحيح
انه يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه لان تجويز ذلك لا يؤدي الى محال كما قدمنا ومتى قيل اليس
قد ثبت ان احدنا متعبد باجراء احكام على الفاسق فكيف يجوز ثبوت فسق لا دليل عليه قلنا انه
انه على العموم عن نظر لما هو كفر واما الذي يجري مجراه من انواع الفسق فهو ما [illegible]
اما [illegible] دونها [illegible] الكفر انه لا [illegible] الا [illegible]

في جميع ما هو فسق **فإن قيل** الذي ذكرتم انه يجب ذم الفاسق على العموم ويجب معاداته
فهلا جرى ذلك مجرى الاحكام التي ذكرتموها في خوارق الكافر **قلنا** ان ذلك ليس
فعله من دون الاشارة الى الفاعل معين ويفعل معه بل على طريق الاخص فيعلم انه يستحق الذم
وان فعل حرى ان يجب معاداته فيكون ذلك مجملا مشروطا ان قيل الكافر ذاته لا يشعر
ووقعه على وجه لكونه مشروطا مع ملازمة الاحوال بوضحه انه يجوز ان يرتضي من نهي بالحق
وان كان ملتبسا من جماعة من المؤمنين وكذلك فعل معصية كثيرة وغاب عنا ما يعرفه
مشروطا بالبقاء على تلك المعصية وكذلك حال الكافر وان ما ذكرناه من الاحكام يقتضي ان
يكون مضمرا في نفسه لجريها عليه وهكذا اذا قيل ان الفسق يعلونه رد الشهادة وذلك ليس رد
الشهادة غير مقصور على ما هو فسق بل يجب ردها وان كان الساهر عدلا كما في شهادة العبد
لسيده والسيد لعبده وشهادة ذي الظنة فلم يجب لاجل رد الشهادة ان نعرفه على التعيين
ويزيد ما ذلك انه لو لم يكن ان يكون هاهنا فسق لا دليل عليه لادى الى ان يكون المكلف مغرا
بالمباح الصغائر لانه اذا علم اعيان الكبائر علم بعد ذلك اعيان الصغائر واذا علمه لا يعصي عليه
في فعلها مع شدة شهوته لها كان هكذا لعياله الى فعلها مع شدة شهوته لها كان ابدا جاعيا
~~ا فعلها~~ **فإن قيل** ان الاعراض في العلم بانه ان كان الامر بها كافيا في ازالة حمله بوابه
فاتما من قبل اليسير منه فلا يكون مغرا **قلنا** ان اليسير من الثواب المؤجل لا يعتد به في
جنب الشهوة العاجلة لا سيما وهو يعلم انه يصل الاجزية الى كل ما يشتهيه ويخطر على باله
وهذا معلوم لنا فوجب ان يكون مغرا ولا شبهة ان الاغراء بالقبيح قبيح فلم يكن حسنا ان يعرف المكلف
اعيان الكبائر **وأما الموضع** الرابع في ان المتأول لا يمنع من الاكفار وتفصيل الخلاف
في ذلك وما يتصل به اعلم ان مذهب الجمهور من ائمتنا عليهم السلام وشيوخنا رحمهم الله تعالى ان
المتأول من اهل القبلة اذا تمسك بالكفر لم يخرجه تأويله من ان يكون كافرا
وهو اختيار الامام المنصور بالله عليه السلام وزعم عبد الله ابن الحسن العنبري ان الاختلاف
اصول الدين يجري مجرى الاختلاف في فروع الفقه وان اراد به الاختلاف بين اهل القبلة دون
اليهود والنصارى فعنده ان التشبيه والكبرى وما اشبهه من انواع الاختلاف ليس فيه
خطأ وذهب بعضهم الى انه لا يكفر لانه متمسك بجملة الاسلام ثم تأول هذه الاعتقادات
فخرج بالتأويل عن الكفر ومع ذلك انه تأول ما في القرآن من الآيات المتشابهة على موافقة

مذهبه فلم يكن والحال هذه حكمه حكم من جحد القرآن اصلا والذي يدل على صحة ما قلناه
ان المتأول لا يخلو اما ان يكون مصيبا او مخطئا ومحال ان يكون مصيبا وذلك لانه مديّن بالله
لا اله ان اعتقاد جهل لانه لا يعلم ما هو به واذا كان جهلا بطل ان يكون صوابا وان يكون مصيبا
ونفعه وكيف يتصور ان يكون اعتقاد التشبيه على وصفه هنا فضلا صوابا وهو اعتقاد من
يعتقد انه تعالى لا يشبه الصانع واعتقاد من يعتقد انه يشبهها ومعلوم ان هذين الاعتقادين
متنافيان فيجريان مجرى اعتقادين احدهما انه تعالى عالم والثاني انه تعالى جاهل فكما ان ذلك لا
يصح ان يكون صوابا فكذلك حال الاول وامّا مساواته بين الفروع والاصول فانه فاسد
من وجوه احدها انه لا دليل على ذلك واذا لم يدل عليه دليل لم يكن اثباته لانه اثبات ما الطريق
اليه شيء من الجهالات ومنها ان ذلك لو كان جائزا لوجب ان يعم جميع الاصول كما عمّ
جميع الفروع التي لست عليها دلالة قاطعة واذا عم جميع الاصول وجب في مذاهب اليهود والنصارى
وسائر الفرق الخارجة عن الملة ان يكون صوابا لما كانت مذاهب المرجئة والخارجية صوابا
وهذا الالزام لا ابه لانه يعلم ضرورة من الدين كونه كفرا **ومنها** ان ذلك انما صح في
الفروع لعدم الدلالة القاطعة فجاز الرجوع فيها الى الامارات التي تفضي الى غالب الظن
فوجب في المكلف ان يكون مصيبا متى تمسك بها ونزاعه فلم في الاصول فان الادلة
القاطعة على صحة الصحيح منها وفساد الفاسد منصوبة لكل مكلف فلم يكن حكمها حكم
الفروع **ومنها** ان الفروع من باب الاعمال ويجوز ان يختلف الاعمال حالها ما الدليل القاطع
فكذلك الامارات وذلك لانه يجوز ان يجب على مكلف ما لا يجب على مكلف ويقبح منه ما لا يقبح
من غيره بالنص فكذلك بالامارات ولا يؤدي الى اجتماع النفي والاثبات الذي يجب على
احد المكلفين ليس هو الذي يقبح من الاخر بعينه ولا الذي لم يجب عليه بخلاف الاصول فانها
ليست من باب الاعمال بل هي اعتقادات فوجب اذا اجتمع النفي والاثبات ان يكون احدهما
جهلا والجهل قبيح فلا يعد صوابا عند كل عاقل **وخامسها** ان الاجماع منعقد
على كفر بعض المتأولة كما تعقدان على كفر المشبهة ولو كان الاختلاف في الاصول
نسبة الاختلاف في الفروع لوجب ان لا ينعقد الاجماع على تكفيره لانه يؤدي الى ما يناقض الا
دلالة وذلك لان الاجماع حجة مقطوع بها فاذا كان القول بان الخلاف بين اهل القبلة في
الاصول صوابا ما قضى الاجماع وهذا محال فثبت ان المتأول لا يجوز ان يكون مصيبا فاذا لم

يكون مصيبا وجب ان يكون مخطيا لانه لا واسطة بينهما واذا كان خطا جاز ان يبلغ الى حد الكفر
ويدل على ذلك ان تاويل الجبري وغيره اي الكتاب يجري مجرى تاويل الكفار الخارجين عن الملة
بل ذلك ابلغ لانا قد علمنا ان شبههم في باب الاشكال اكثر الا ان المشابهة فاذا لم يخرجهم
التاويل عن الاكفار فكذلك حال اهل القبلة . ويدل على ذلك ان التاويل لو اخرج من الكفر
لوجب ان لا يكفر المشبهة اذا سلك طريقة التاويل في ان الله تعالى نور بقوله تعالى الله نور السماوات
والارض والخلاف في كفره بين الامة . **ويدل** على ذلك ان الاجماع منعقد من الامة على كفر
من استحل شرب الخمر وغيرها من المحرمات ولم يفصلوا بين ان يكون في ذلك او اعتقده عن
تاويل او غير تاويل . ويدل على ذلك انه لا خلاف في كفر اليهود وان كثيرا منهم يتاولون عن
موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وهذا التاويل يجري مجرى تاويل الجبري وغيره فاذا لم يخرجهم
من الكفر فكذلك تاويل اهل القبلة . **ويدل** على ذلك ان التاويل اذا كان خطا كما قدمناه فان
الذي حصل من التاويل هو ضم جهل الى جهل وقد علمنا ان ذلك لا يخرج المعصية عن كونها معصية
وكذلك لا يخرجها عن كونها كفرا يوضحه انها انما كانت قبيحة لامر يرجع اليها وكذلك
انما كانت كفرا لامر يرجع اليها وما يرجع اليها لا يتغير بحصول التاويل وانتفائه فيجب ان لا
يخرج عن باب الكفر كما لا يخرج عن باب القبح على ما قدمناه . يوضح هذا ان التاويل لو منع من الاكفار
لمنع من التفسيق بل ذلك اولى لانه اخف منه حكما والاشبه ان التاويل في الفسق لا يمنع من الفسق
ولهذا انعقد الاجماع على قتال البغاة والخوارج وان كانوا متاولين فثبت ان التاويل غير مانع مما
ذكرناه . ومتى قيل الشي قد ذكر علما وكما انه لا يمتنع ان يضم جهل الى جهل فيخرج
احدهما عن كونه كفرا وان كان لولا الجهل الاول لم يخرج عن كونه كفرا وذلك نحو اعتقاد
الخوارج اباحة ... فان ذلك لا يكون كفرا الا انه انضم اليه اعتقاد اخر وهو انهم اعتقدوا
كفرهم وان لو لم يعتقدوا ذلك بل اعتقدوا فيهم الاسلام لحقهم الكفر فكذلك من وطي غير
امراته جهلا فانه لا يكون بذلك الاعتقاد انها امراته بل لو انه اعتقد انها غير امراته ووطئها
... ان ذلك ... الاكفار والجواب
كما ... وعلم ... انه قد تقرر ان عباد الاوثان كفار بعبادتهم لها وان اعتقدوا استحقاقها لذلك
وان العبادة لغير الله ... فتحق لها وكذلك التكذيب للرسول كفر وان انضم اليه الجهل بنبوته واعتقاد

انه غير نبي واصله ذلك كثير فلم كان المخالف فان يرد كفر التاويل الى ما ذكرناه اولى من ان
يرد الى ما ذكره . وبعد فان الجهل لا يكون عذرا الا اذا دلت دلالة على كونه عذرا فيما
تناولته الدلالة على المعنى مقتضاه وما لم يتناوله الدلالة لم يقض بانه عذر والنص في
ذلك طريقه القياس الا لعلة معلومة وليست ها هنا علة معلومة يمكن الجمع بها
بين ما ذكر المتاول وما ذكره السائل فلم يصح ما قاله . يوضحه انا انما قضينا بسقوط
الكفر في المواضع التي ذكرها لعدم الدليل فيجب ان يكون الدليل هو المعتبر فاذا قام على التكفير
في موضع قضينا به وان كان المتاول جاهلا وبعد فان المخالف لا يخلو اما ان يمنع من
تكفير المتاول مع فقد الدلالة على كفره او مع قيام الدلالة على كفره فان منع من تكفيره مع
فقد الدلالة فذلك مما نذهب اليه لانا لو لم نعلم على تكفيره دلالة لم نحكم بالكفر وان منع مع وجود
الدلالة على كفره فهذه مناقضة ظاهرة . **وقد تعلق** من خالف في ذلك بما رووه
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تكفروا اهل القبلة . والجواب ان هذا من الاحاد
التي الظن الاكثر على خلافه فلا يجوز قبوله لان الاكفار من باب الاعتقادات فلا يجوز الرجوع
فيه الا الى الادلة المقطوع بها وبعد فلو صح لوجب ان يكون محمولا على ان المراد به اذا
تمسك بخصال الاسلام ومن كفرناه ليس كذلك .

وأما الموضع الخامس

في ان الكفر يدخل عموما في ان يفعل وان لا يفعل فاعلم ان مذهب الجمهور من المحصلين من الزيدية
والمعتزلة ومن طابقهم ان الكفر يدخل في افعال القلوب وافعال الجوارح وفي ان يفعل
وان لا يفعل . وذهب الكرامية الى انه لا يدخل في افعال القلوب وما الضد من ذلك
قول من يقول انه لا يدخل الا في افعال القلوب دون الجوارح وحكي عن قوم انهم جعلوا الكفر واقعا
بافعال الجوارح وهو مذهب اصحاب المعارف وذلك لانهم لما قضوا بانها ضرورية اخرجوها
عما يتناوله التكليف وقضوا بان العبد غير مختار في شي الا الارادة من احوال افعال القلب وقال
بعضهم انه يدخل في الافعال ولا يدخل في التروك وحكي عن قوم ان الكفر مقصور على الاقوال
وهذا مذهب من يقول ان الايمان مقصور على القول فجعل الكفر ما يضاده . والذي يدل على صحة
ما قلناه انا قد بينا ان الكفر انما يكون كفرا لان صاحبه قد استحق عقابا عظيما واذا تقرر ذلك
فلا شبهة انه يكون في الاعتقاد والعزم والكراهة او غيرها من افعال القلوب القبيحة جاز

وقعت على وجوه ان تخوف عليها العقاب العظيم ويكون كفرا وكذلك الفاعل من افعال
الجوارح فانه يجوز ان يبلغ عقاب بعضها مبلغا عظيما وكذلك الكلام في الاخلال
بالواجب فانه يجوز ان يبلغ بعضه هذا القدر فاذا كان كذلك لم يمتنع ان يقع التكفير
بذلك كله لكن وقع بعضه بمن فيه الكلام في اقامة الدلالة على ان الكفر يقع في ذلك
اجمع واما في افعال القلوب فانه لا خلاف بين الامة ان من شك في الله تعالى او اعتقد نفيه
فانه يكون كافرا وكذلك من اعتقد بطلان الثواب والعقاب وكذلك فانه لا خلاف بين الامة
في كفر من كذب الرسول عليه السلام وهكذا الكلام في الاقوال فان الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثه فعلق الكفر على القول وليس لقائل ان يقول ان الجاهل بلغة العرب
لو اطلق هذه العبارة لم يكفر وكذلك اذا اطلقها سهوا لم يكفر وذلك لان الشافعي
منع من ذلك ما ان اجمع وكذلك الجاهل بمعنى هذه اللفظة في لغة العرب والظاهر
وان تناول الاقوال اجمع الا انا نخرج ما قامت عليه الدلالة واعلم ان من رد ما علم ضرورة
من الدين كفر وكل من رد حكما من الكتاب لا يحتمل كفر وكذلك الاجماع منعقد من الامة
على كفر من عبد الاوثان وحارب الرسول عليه السلام واستخف بالقران بان وضعه في النجاسات واحرق
المساجد ممن لا يكفر دون شبهة احترازا من تخريب الجوارح لمساجد المسلمين استحلالا فان
ذلك ليس بكفر لانهم اعتقدوا استحلاله فصار شبهة وغير ذلك من الافعال **واما**
الموضع السادس في تبيين ما هو كفر وما هو فسق فاعلم اولا ان الذي ذكره
علماؤنا ان جميع ما يعلمونه الاكفار لا يعدو وجهين احدهما ما
يتصل بالله تعالى ان جميع ما لله تعالى من ذاته وصفاته الذاتية والسمعية وعدله وحكمته وما يتبع ذلك
مما يتعلق به واستحقاقه للعبادة وجب لا شريك له او يتصل برسوله صلى الله عليه واله
اعتقاد نبوته وتصديقه فيما جاء به وتنزيهه عن العظائم فاذا لم يعرف المكلف ذلك او جهله
كان كافرا والضرب الثاني ان يظهر من المكلف من القول او الفعل او الترك ما يكون دلالة
على فقد المعرفة او ثبوت الجهل فان الكفر يتعلق بالثاني كما يتعلق بالاول وما خرج عن هذين
القسمين فان الاكفار لا يتعلق به واما الضرب الاول فلانه لا شبهة ان من شك في الله تعالى او
توقف فيه يكون كافرا وكذلك الموقف في حدوث العالم والقاطع على قدمه يكون

كافرا وكذلك لو اعتقد ان الاله تعالى غير صفاته التي وقع النص بها الظاهر بها في القران اثباتا او
نفيا وكذلك لو جهل استحقاقه للعبادة او شك في ذلك او اثبت شريكا له او نفى ان يكون حكيما
او قضى بكونه كاذبا في وعده ووعيده او جهل رسوله عليه السلام او قضى بكذبه في شيء من اخباره عليه
السلام **واما** الضرب الثاني فنحو الجحد لله تعالى باللسان واظهار تكذيبه وما اشبه ذلك فان
ذلك يكون كفرا اذا طابقه الاعتقاد او لم يطابقه وهذا اذا فعله باختياره من دون
اكراه ولا تنبه وكان عالما بمعنى كلامه ثم **ومتى قيل** لو كان ذلك كفرا لما رجع اليه
للذم في الاعجاز اذا اجراه جاهلا بمعناه ما يلحقه بعض الجهال ذلك فاطلقه معتقدا انه
من قراءته تعالى ان يكون كافرا **قلنا** ان الاكفار وان تبع القول في ذلك الا انا نشرط فيه ان
يكون عالما بمعناه في اللغة واما اذا لم يعرف معنى اللفظة لجهله بالمواضعة فان الاكفار عنه
زائل واسمه لفظ الكفر في هذه الصورة العقود والا فانه وما اشبهها فانه لا حكم لها عند
اهل الشرع اذا علم انها صدرت سهوا او جهلا لان العلماء اختلفوا في صريح الطلاق هل يفتقر الى
نية ام لا **ومتى قيل** فهل يكون اللفظ الذي ذكرتموه كفرا لمجرده ام لكونه دلالة على الكفر
الذي يضمره قلنا بل هو كفر لا من حيث انه لا لكونه دليلا ولهذا لو اضمر خلاف ذلك في قلبه
فانه لا يسلم عند الامة من الاكفار ولولا ان الاكفار يتعلق باللفظ والا لما وجب ان يجري عليه
الا بعد العلم بما يضمره ومعلوم خلاف ذلك ولئن يجب ان يجري مجرى الايمان فانه الحكم بكونه
الا ما على القطع لانه لا يعلم وفرعه على الوجه الذي يتحقق لكانه الثواب ولهذا ان المنافق
الثواب وان عرض منه اللفظ فاذا هو ترك هذه الجملة عدنا الى ما تضمنه صريح الباب وهو تعيين
ما هو كفر وما هو فسق وكيف ذكرنا هذه فصلا فصلا على الوجه الذي من دار شاء الله تعالى بعد ان
نقسم الكفر **فصل** الكفر على ضربين احدهما يعلم باضطرار من الدين وثانيهما لا يعلم ما
من الدين واما الذي يعلم باضطرار من الدين فان العلم الضروري يغنينا عن نصب الدلالة على انه
كفر الا انا نعين ما يكون معلوما بالاضطرار من انواع الكفر فمن ذلك مذاهب الملحدة الدهرية
وكذلك الفلاسفة والباطنية والمطرفية واليهود والنصارى والبراهمة والثنوية والمجوس
واصنافهم ومن جرى مجراهم والاب من يعتمد ما كفرتهم ها ولاء وان كان كفرهم مما يعلم باضطرار
من الدين على ما نوضحه **واما** الملحدون فلانهم يعتقدون قدم العالم ونفي القديم تعالى فكان

ذلك كفر لانه مما نعلم باضطرار من الدين وهم يبطلون كل ما بنى على اثباته تعالى من الثواب والشرائع ولا
شبهة في كفر من هذه حاله . واما الفلاسفة الاسلاميون فكفرهم ظاهر ايضا لانهم لا
يعبدون سوى الصانع على الحد الذي يعبده المسلمون بل يقولون انه علة موجبة وان العالم صدر عنه
على وجه الوجوب كصدور المعلول عن العلة بوسائط يذكرونها وهذا كفر بالاضطرار من الدين
ويبطلون الثواب على الوجه المعلوم وينكرون البعث والنشور والثواب والعقاب . واما
الباطنية فان مذهبهم مبني على مذهب الفلاسفة في العالم والباري تعالى ويقولون بالعقول والنفوس
قال بعض العلماء واتفقت اقاويل نقلة المقالات عن غير مراعين على الحكاية عنهم بالمعنى قديمان
احدهما السابق والثاني التالي وكذلك مذهبهم المشهور ان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بصفة من
الصفات ولا يسمى باسم من الاسماء فلا يوصف بانه قادر ولا عالم ولا حي الى غير ذلك وينكرون الثواب
والعقاب والبعث والنشور والظاهر عنهم اباحة كل محرم في الشرع كشرب الخمر والزنا
وما اشبه ذلك من المحرمات لانهم لما انكروا اصل ذلك وهو الصانع وجهة الشرائع فضوا
ببطلان الشرع وهذا اوقع لما علم باضطرار من الدين ونصوص الكتاب التي لا تحتمل التاويل والاختلاف بين
الامة في كفر من زاد ما هو معلوم من الدين او رد نصا من القرآن لا يحتمل ومن نظر في تصنيف جماعة
الائمة من نصل الملحد وابي طاهر الجنابي الملحد علم الكفر الذي لا لبس فيه بادنى تامل وقد صرحوا
بذلك في كثير من تصانيفهم نحو البلاغ السابع والعجب كيف يعتريهم لبس . واما المطرفية فان
كفرهم بانكارهم كثيرا من صريح القرآن الذي لا يحتمل التاويل نحو انزال البرد وارسال الصواعق وزعمهم
انها اذاه وعقب في المؤمن وانها تقع من غير قصد ولا ارادة بل على وجه المضادة وينكرون انواع الالام
والامتحانات التي يرسلها الباري تعالى بعباده والظاهر المشهور من مذهبهم ان الله تعالى احدث الاصول
الثلاثة او الاربعة ثم ركب منها العالم من غير ان يحدث القديم تعالى سائر اجزائه بعد حدوثها و
احالات بالنفع عند حصوله سوا ايقاف ترك كفر من بعضهم نحو اصول الاطعمة والنعم والمعجزات وقلب
الدنيا آخرة وسائر العالم بالفطرة والتركيب ما احدث الله فيه حتما ولا عرضا وهذا مما نعلم ضرورة
من الدين خلافه فانه لا شبهة ان الله تعالى يتولى تدبير العالم في كل طرفة عين وزيادة عند بعضهم يقولون
ان الله تعالى يدبر العالم في كل طرفة عين وهم اهل الدين منهم المعلوف ثم على الحقيقة ما احدث الله تعالى
عندهم حتما ولا عرضا لمن الدين هو المدين والعلب الاعيد العفيو ما احدث الله تعالى عندهم

حتما ولا عرضا لمن الدين هو المدين والغلب هو المغلوب فعلى الحقيقة ما احدث الله تعالى شيئا بعد
الاصول والاضافات الاخر هذا كفرهم الذي نعلم باضطرار من الدين وقد ذكر الامام المنصور بالله
عليه السلام ان الذي يجحد آيات القرآن الصريحة التي لا تحتمل التاويل ان العمايا بانه ويبيع ويليس ونكر
او انكارا في تصانيفه وكذا الامام المتوكل على الله احمد بن سليمان جمع بينهم وبين جميع فرق الكفر
من غير اهل القبلة ومنهم من ذكر اشياء تفردوا بها لم يقل بها احد من البرية وذلك يوجد في تصانيفه
عليه السلام فلهذا عذرناهم في جملة من يعرف كفره بالاضطرار من الدين وهم يكفرون بعد ذلك
بما فيما ذكرنا . واما اليهود والنصارى فكفرهم صريح لانكارهم نبوة الرسول
عليه السلام وما جاء به من الشرائع وقول النصارى بالتثليث وقد قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلاثة وقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وكفر اليهود بقولهم ان عزير ابن
الله كما قال تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله واما البراهمة فلا
نكارهم الثواب وما بني عليها من الشرائع وتفصيل الثواب والعقاب وغير ذلك . واما الثنوية
فلاشراكهم بالله تعالى وانكارهم ما بني على عدل الله تعالى وحكمته من الثواب والشرائع وكذلك
المجوس وكلها ولاذي نعلم كفرهم بالاضطرار من الدين الا انا اردنا التنبيه على اعيان ما كفروا به
مما نعلم بالاضطرار من الدين ليعرف المراد على ذلك لا سيما في نحو المطرفية والباطنية لعنهم الله فان
الفتنة بهم عظيمة عند كثير من الجهال بل التبس على بعض من يدعي المعرفة حالهم حتى شكل فيما حكي فيهم
من الاحكام من القتل والسبي على يدي الامام المنصور سلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين **فصل**

واعلم ان كثيرا من اقوال الفرق المتقدمة كان السبب

في كونها كفرا تضمنها الجهل بالله تعالى ولكنا لم نذكره بانما فلم نذكر الكلام في ذلك واعلم ان
الجهل بالله تعالى على معنيين احدهما اعتقاد نفيه عز وعلا والثاني عدم المعرفة به سبحانه وكلاهما
كفر واما الجهل الذي هو اعتقاد نفيه سبحانه انه لا خلاف بين الامة في كونه كفرا وهذا وان كان
مبنيا على ان الاعتقاد من مقدورات العباد وانه يقع بان علما وبان جهلا ومن الملاحدة من يقدم
ونحو بانه لا خلاف بين الامة في كفر من يتوقف فيه تعالى فاذا كفر المتوقف فالجاهل اولى

وهذا مستمر في جميع الأحوال إلا أنه يستثنى منه الأوقات التي يضطر فيها المستدل فإن المضطر لا يتأتى
الامتثال وبعد فإنه قد ثبت أن الجهل بالرسول صلى الله عليه وآله يكون كفرًا وكذلك
الجهل بصدقه فيما جاء به فالجهل بالله تعالى أحق وأولى بأن يكون كفرًا وبعد فإنه قد ثبت أن الجحد
والشك يكون كفرًا ولا وجه لكونه كفرًا إلا تضمنه لنفيه تعالى فيجب في الاعتقاد المتضمن لنفيه سبحانه
أن يكون كفرًا **فإن قيل** فما تقولون فيمن اعتقد نفيه تعالى قبل توجه التكليف عليه ثم استمر على ذلك
إلى أن ورد عليه التكليف بأن لا يكفر على قول من يقول ببقاء الاعتقادات **قلنا** أن يكفر لأنه
لا يكون لهذا الاعتقاد وإن كان قبيحًا إنما يكفر بالجهل لأنه لم يزل الجهل عن نفسه والحال أنه لم
يفعل المعرفة ويكفر بهذا الوجه الثاني عند من يرى أن الاعتقادات لا تبقى ويكفر بتجديده الاعتقاد
الذي هو الجهل حالًا بعد حال وأما الجهل الذي هو انتفاء العلم به تعالى فإنه كفر أيضًا والدليل
على ذلك أنه لا خلاف في أن الشاك في الله تعالى كافر ولا يخلو إما أن يكفر لأجل الجهل الذي هو
انتفاء العلم أو لأجل الشك والتوقف ومحال أن يكفر لأجل الشك لأن الشك ليس بمعنى لأنه
راجع إلى نحو سكون النفس ونحوه لأنه تعلق به إنما كان كافرًا للجهل الذي هو عدم المعرفة بالله
تعالى وبعد فإنه قد ثبت أن عدم العلم بالله تعالى يمنع من العلم بالنبوات والشرائع لأنه أصل لها
فمن لا يعلم الأصل يستحيل أن يعلم الفرع فإذا ثبت أن الجاهل بالله تعالى يكون جاهلًا بهذه المعارف
فلا شبهة أن الإخلال بها كفر فيجب فيما منع منها أن يكون كفرًا أحق وأولى **ومتى قيل**
إذا وجب في الشاك أن يكون كافرًا لأجل تركه المعرفة فقد علمنا أن المقلد غير عارف بالله
تعالى فيجب أن يكون كافرًا أيضًا لاشتراكهما فيما يوجب الكفر **قلنا** اختلف العلماء في المقلد
فقال أبو القاسم البلخي أن مقلد الحق ناج وهو المحكي عن المؤيد بالله قدس الله روحه وذهب كثير من شيوخنا
المصريين إلى أنه كافر واستدلوا على ذلك بأنه غير عارف بالله تعالى فأشبه الشاك وقد سا كثيره
فيجب في المقلد أن يكون كافرًا ومتى قيل لو كان كافرًا لوجب أن يجري أحكام الكفار عليه كما
في الشاك وغيره **قلنا** أن الشرع قد قضى بتعليق أحكام الإسلام بما ظهر منه ولهذا قال
تعالى ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنًا تبتغون عرض الحياة الدنيا والمراد الاستسلام
والانقياد فمن أظهر أن ... إليكم ذلك الحكم فلا تقولوا لست مسلمًا لتحكموا باغتنام ماله ودمه



